LIBRARY
KNOX COLLEGE
TORONTO

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH

UNTER MITWIRKUNG VON

C. BEZOLD · F. BOLL · O. KERN · E. LITTMANN · M. P. NILSSON
E. NORDEN · K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH

EINUNDZWANZIGSTER BAND

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG DER RELIGIONS-
WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

MIT 30 ABBILDUNGEN IM TEXT

VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1922

LIBRARY
KNOX COLLEGE
TORONTO

MAR 1 1968
UNIVERSITY

BL
31797
1925

Druck von B. G. Teubner, Dresden.

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Der verborgene Heilige von Wilhelm Bousset† 1
Das trojanische Königshaus von Ernst Kalinka in Innsbruck . 18
META ΤΡΙΩΝ ΤΕΤΑΡΤΟΝ ΠΟΝΟΝ von Otto Schroeder in Charlottenburg 47
Der Krieg in der griechischen Religion von Friedrich Schwenn in Güstrow 58
Die Bedeutung der kretisch-minoischen Horns of Consecration von W. Gaerte in Königsberg i. Pr. 72
Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus von C. Brockelmann in Halle a. S. 99
Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland von Wolfgang Stammler in Hannover 122
Segnen, Weihen, Taufen von Ernst Maaß in Marburg i. H. . . 241
Der Ursprung der eleusinischen Mysterien von Axel W. Persson in Lund 287
Der Flammentod des Herakles auf dem Oite von Martin P. Nilsson in Lund 310
Altrömischer Regenzauber von Ernst Samter in Berlin 317
Neuer Aufschluß über die Quellen der Genesis von Ed. König in Bonn 340
Ein syrischer Memrâ über die Seele in religionsgeschichtlichem Rahmen von Arthur Allgeier in Freiburg i. Br. 360
Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte von Gillis Pers on Wetter in Upsala 397
Die psychologischen Grundlagen der Mythologie von Theodor-Wilhelm Danzel in Hamburg 430

II Berichte

1 Religionen der Naturvölker 1 Allgemeines 1913—1920 von K. Th. Preuß 163
2 Geschichte der christlichen Kirche von Hans Lietzmann in Jena 186
3 Ägyptische Religion (1914—1921) von A. Wiedemann in Bonn 440
Kleine Anzeigen: 1 Zur allgemeinen Religionswissenschaft von Ludwig Deubner in Freiburg i. Br. 206
2 Zur russischen Volkskunde von Ludwig Deubner in Freiburg i. Br. 210
3 Zum Konfuzianischen Dogma und der chinesischen Staatsreligion von F. E. A. Krause in Heidelberg 212

III Mitteilungen und Hinweise

Adolf Jacoby (Der hundsköpfige Dämon der Unterwelt) 219; W. Spiegelberg (Der Gott Bait in dem Trinitäts-Amulett des Britischen Museums) 225; (Ägyptische Kindergötter) 228; R. Ganszyniec (Über Agathosdaimon) 229; Karl Preisendanz (Zum Thyiafest) 231; L. Radermacher (Cyprian der Magier) 233; A. Marmorstein (Das Sieb im Volksglauben) 235; Joh. Döller (Zitrone und Rosmarin in Hochzeitsgebräuchen) 238; H. Vysoký (Der Schuh in den Hochzeitsgebräuchen) 240; Adolf Jacoby (Weiteres zu dem Diebszauber Archiv XVI 122 ff.) 485; Th. Zachariae (Königswahl in Indien) 491; Eugen Kagarow (Form und Stil der Texte der griechischen Fluchtafeln) 494; R. Ganszyniec (*'ΗΡΑΣ ΛΥΣΙΣ*) 498; (Zu [Lukian] De dea Syria) 499; A. Marmorstein (Eine Parodie) 502: Otto Weinreich (Ciceros Gebet an die Philosophie) 504.

Register 507.

I Abhandlungen

Der verborgene Heilige[1]

Von Wilhelm Bousset †

Die *Historia Lausiaca* erzählt c. 34 eine erbauliche Geschichte aus dem Frauenkloster von Tabennae. Da war eine Jungfrau, die sich besessen stellte, sie war beständig in der Küche bei den schmutzigsten Arbeiten, trug statt der Kapuze einen Lumpen um den Kopf, während die anderen geschoren waren und Kapuzen trugen. Sie verabscheuten sie alle und trieben ihren Spott mit ihr. Es lebte aber zu jener Zeit auf dem Porphyrgebirge der heilige Piterum. Dem offenbarte ein Engel, im Kloster von Tabennae sei eine Nonne, die frömmer sei als er. Sie trage einen Lumpen (Diadem?)[2] um den Kopf gebunden. Piterum eilt zum Nonnenkloster, läßt sich alle Nonnen vorstellen, doch die Gesuchte war nicht darunter.[3] Er forschte

[1] Der nachstehende Aufsatz fand sich abgeschlossen unter Boussets Papieren. Die Drucklegung besorgte G. Krüger in Gießen. W.

[2] Vielleicht liegt hier ein Wortspiel vor und hat ῥάκος *(pannus)* beide Bedeutungen „Lumpen" und „Diadem". Vgl. Reitzenstein *Hist. Mon.* 48 f.

[3] Zu diesem Motiv vgl. auch die Erzählung bei Bedjan *Acta Mart.* VII 277 ff. (griech. Text cod. Berol. Phill. 1624 p. 168 b). Ein besonders frommer Mönch, dessen Übung darin besteht, daß er für jeden guten Gedanken einen Stein in den einen Korb wirft und für jeden schlechten einen Stein in einen zweiten und danach sein Leben kontrolliert, stellt sich den Brüdern gegenüber so, daß sie ihn für einen Verrückten halten. Gott, der die Heiligkeit des Mannes an den Tag bringen will, sendet Engel in Gestalt heiliger Männer zum Kloster. Diese bitten den Abt, daß er sie zu allen Brüdern des Klosters führen lasse, damit sie diese kennen lernen. Der Abt gibt dem Bruder insgeheim den Befehl, daß er jene nicht zu dem Verrückten führe. Die Engel aber sind nicht zufrieden und beklagen sich beim Abt, daß sie einen Bruder noch nicht kennen gelernt. Da bemerkt dieser die göttliche Fügung, eilt zu dem Bruder, überrascht ihn bei seiner Tätigkeit und konstatiert seine Heiligkeit.

weiter nach. Da holte man die verrückte Magd aus der Küche. Er erkennt sie an dem Lumpen auf ihrem Haupt und fällt ihr zu Füßen mit der Bitte, ihn zu segnen. Man wehrt ihn ab: Vater, sie ist ja närrisch. Er aber antwortete[1]: Ihr seid närrisch, denn sie ist meine und eure Mutter (Amma)[2]. Da suchten alle Nonnen von der, die sie früher verspottet und mißhandelt hatten, Verzeihung zu erlangen Die aber verließ, weil sie zu viel Ehre erfuhr, nach einigen Tagen das Kloster und wurde nie wieder gesehen.

Diese „Geschichte" gehört zu einem Kreis eng verwandter Erzählungen, die wir hier zusammenstellen und ein wenig näher untersuchen wollen.

Ein genaues Gegenstück ins Männliche übertragen findet sich in *cod. Paris.* 1596, den Nau[3] analysiert, und aus dem Clugnet[4] einige noch „unedierte" Erzählungen herausgegeben hat. Es ist die Geschichte vom Koch Euphrosynos. Dieser Euphrosynos hatte sich, seitdem er das *ἀγγελικὸν καὶ ἅγιον σχῆμα* angenommen hatte, vor allem die *ταπείνωσις* zum Ziel gesetzt. Er verrichtete *καταφρονηθεὶς ὡς ἰδιώτης* beständig den Küchendienst, war geschwärzt vom Küchenrauch und allen verächtlich. Es war aber in demselben Kloster ein frommer Mönch, der fastete und betete inbrünstig, der Herr wolle ihm die Güte zeigen, die er denen bereitet, die ihn lieben. Da schlief er auf seinem Lager ein, und sein *νοῦς* wurde ins Paradies entrückt. Er kommt in einen schönen Garten mit wunderbaren Bäumen und herrlichen Früchten. Da sieht er mitten in diesem Garten den Euphrosynos stehen. Er fragt: Wer hat dich denn hierhergeführt, und erhält zur Antwort: Der auch dich herbrachte.

[1] In der Erzählung von der keuschen Thomais (*Erzählungen des Sketiten Daniel* [s. u. S. 3 A. 1] Nr. 5), die von ihrem Schwiegervater, dessen bösen Gelüsten sie widerstrebt, ermordet wird, sagt Daniel: *αὕτη ἡ κόρη ἄμμας μου καὶ ὑμῶν ἐστι καὶ γὰρ περὶ σωφροσύνης ἀπέθανεν.*

[2] Vgl. zu dem Ehrentitel Reitzenstein a. a. O. 49. 119[3].

[3] *Revue de l'Or. chrét.* 8 (1903) p. 91 ff.

[4] Ebend. 10 (1905) p. 39—56; unsere Erzählung unter Nr. 3 p. 42.

Er ist darüber verwundert. Er sei doch Priester, und zwar einer von den hervorragenden, und habe in saurer Mühe mit Fasten, Wachen und Gebet den Eintritt errungen. Aber von Euphrosynos muß er hören, daß dieser, obwohl er ἀμύητος τῆς γραφῆς καὶ ἰδιώτης sei, mit leichter Mühe hierherkomme, ja nicht nur vorübergehend, sondern immer hier als Wächter des Gartens weile. Der Priester erbittet sich dann drei köstlich duftende Äpfel. In dem Augenblick ertönt das Schlagholz, das die Brüder zum Gebet ruft. Der Priester erwacht und findet die Äpfel in seinem Mantel. Er eilt in die Küche zu Euphrosynos und stellt fest, daß dieser von allem weiß, was ihm widerfuhr, er also gleichzeitig im Paradies gewesen sein muß. Nun verkündet der Priester den versammelten Brüdern, welch eine köstliche Perle sie, ohne es zu wissen, in ihrem Kloster haben. Alle sehen die Äpfel und sind erstaunt ob ihrer Schönheit und ihrem Duft. Kranke werden durch kleine Stücke, die man ihnen abschneidet, geheilt. Euphrosynos aber, als er sieht, welches Aufsehen die Erzählung des Priesters erregt, entweicht durch die Nebentür des Schiffes, und bis zum heutigen Tage hat niemand ihn gesehen.

Eine dritte zu diesem Kreis gehörige Geschichte findet sich unter den Erzählungen des Abba Daniel aus der Sketis.[1] Daniel kommt auf einer Reise, die ihn in die Thebais führt, auch zu dem Nonnenkloster von Hermopolis. Da sieht er[2] mitten auf dem Hofplatze eine Nonne liegen, in Lumpen gehüllt. Er fragt nach ihr und bekommt zur Antwort, sie sei dem Laster der Trunksucht ergeben, und ihretwegen sei die Vorsteherin ratlos: „So treibt sie es alle Tage.“ Aber in der Nacht gelingt es dem Daniel und seinem Schüler, zu beobachten, wie sich die vermeintlich Trunkene erhebt und die ganze Nacht sich Gebets-

[1] *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété. Texte grec, publié par L. Clugnet, Revue de l'Or. chrét.* 5 (1900) p. 67 ff. als Nr. 7.

[2] Ich kürze hier und lasse die übrigen Erlebnisse Daniels im Nonnenkloster fort.

und Bußübungen hingibt. Nun wird die Äbtissin gerufen und bedauert, daß sie die Heilige so schlecht behandelt habe. Aber wie sich am Morgen, als das Zeichen zum Gebet gegeben ist, das Gerücht von dem Geschehnis unter den Nonnen verbreitet, nimmt die bisher Verachtete heimlich den Wanderstab des heiligen Daniel und entweicht aus dem Kloster, indem sie ein Täfelchen zurückläßt: „Lebt wohl und verzeiht mir, worin ich euch gekränkt.“ Und sie wurde niemals wiedergesehen.

Um diese Geschichten ganz zu verstehen, wird man etwas weiter ausholen müssen. Daß wir in ihnen keine wirklichen Geschehnisse, sondern nach einem bestimmten Stil geformte Wanderlegenden vor uns haben, ist bereits durch diese Zusammenstellung, die weiter unten noch vermehrt werden wird, deutlich geworden. Vielleicht können wir noch etwas weitergehen und wenigstens die Vermutung aufstellen, daß diese wandernden Mönchslegenden auf profane Märchenerzählungen zurückgehen oder wenigstens mit Märchenmotiven verwoben sind. Reitzenstein hat seinerzeit in der Erzählung vom heiligen Piterum die Märchenform des Aschenbrödels entdecken wollen. Er hat in einer kurzen Bemerkung (S. 491) diese Vermutung — wie mir scheint viel zu schroff — zurückgenommen. Ich möchte sie mit aller Reserve von neuem aufnehmen.

Es würde sich hier dann nicht nur um das Aschenbrödelmärchen handeln, sondern um den ganzen verwandten Märchenkreis, zu dem außer Aschenbrödel noch Allerleirauh (Grimm Nr. 65), Einäuglein (Grimm Nr. 139), die Gänsehirtin (Grimm Nr. 179) gehören.[1] Es ist eben doch im höchsten Grade be-

[1] Einen außerordentlich lehrreichen und umfassenden Überblick über die Verbreitung der ersten beiden Märchen, zugleich eine systematische Darlegung der mannigfach und kaleidoskopartig in ihnen wechselnden Motive gibt das große Werk von Bolte und Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm* 1 S. 165 ff. (vgl. namentlich die Motivtafel S. 168 f.) und 2 S. 45 ff.

achtenswert, wie zahlreiche Motive unserer drei Mönchserzählungen gerade innerhalb dieses Märchenkreises wiederkehren. Die Heldin ist hier eine sich wahnsinnig oder betrunken stellende Nonne, die in schmutzigen Kleidern ihre Magdsdienste tut, im Märchen das wunderschöne Mädchen, das bald freiwillig (Allerleirauh), bald durch böse Gewalt gezwungen (Aschenbrödel) als häßliche, verlumpte Magd erscheint. Auch die Umwandlung der Heldin in einen Helden (der Koch Euphrosynos) ist auf dem Gebiet des Märchens nachweisbar. Es gibt auch Erzählungen von einem männlichen Aschenbrödel (Bolte-Polivka I 184). Der Schauplatz der Tätigkeit der verkannten Nonne, des verkannten Mönches ist die Küche, wie im Märchen von Allerleirauh und Aschenbrödel. Sie werden hier wie dort von ihrer Umgebung verachtet, verspottet und übel behandelt. Ein Prinz oder ein König ist es, der die Prinzessin entdeckt, während alle Welt sonst nichts von ihrem Wert und ihrer Schönheit weiß. Hier übernimmt ein heiliger Asket die Rolle. Im Märchen wird die Heldin immer an einem besonderen Zeichen entdeckt, durch die Schuhprobe (Aschenbrödel), durch den goldenen Ring usw., den sie in die Brühe des Königs wirft. Hier bekommt der heilige Piterum die Weisung, er werde die heilige Nonne an dem Kopflappen, den sie trägt, erkennen. Das Motiv ist ins Mönchische übertragen. Aus dem Diadem, das sich im Besitz der Märchenheldin befindet, ist der entstellende Lumpen geworden.[1] Als seine Versuche, die rechte Braut zu finden, fehlschlagen, wendet sich der Königssohn energisch an die Eltern: „Habt ihr keine andere Tochter", und Aschenbrödel wird aus der

[1] Vielleicht kann man eine noch direktere Entlehnung annehmen. In dem ungarischen Märchen vom goldhaarigen Gärtnerburschen (E. Sklarek *Ungar. Volksmärchen* 1, Leipzig 1901, S. 146ff.) wird dem goldhaarigen Knaben gesagt: „Aber daß man dich an dem schönen Goldhaar, an deinem strahlenden Antlitz nicht erkenne, binde Socken um deinen Kopf, dein Antlitz jedoch beschmiere." Man vergleiche auch die Vermummungen der Allerleirauh.

Küche geholt. So läßt sich der heilige Piterum alle Nonnen vorführen, und wie er die gesuchte nicht findet, forscht er weiter nach, bis man die Verrückte aus der Küche bringt. So wollen die im Kloster einkehrenden Engel alle Mönche sehen und wissen, daß ihnen ein Bruder — eben der Gesuchte — vom Abt verborgen wird. Allerleirauh und Aschenbrödel entziehen sich der Erkennung zu wiederholten Malen durch rasche Flucht und erneute Vermummung. Von dem entdeckten Heiligen heißt es jedesmal, daß er sich nach der Entdeckung der allgemeinen Verehrung durch Fortwandern entzieht — allerdings hier, um nie wieder gesehen zu werden.[1]

Das sind immerhin der Beachtung werte Parallelen, und die starke Abwandlung, welche das Märchen hier erlitten hat, würde sich überall gut aus dem asketischen Milieu der Mönchslegende erklären.

Doch wende ich mich nunmehr der Mönchslegende ausschließlich zu und bringe zunächst noch einige andere Parallelen, die ich deshalb erst hierherstelle, weil die märchenhaften Züge nun ganz in ihnen zurücktreten.

In der Sammlung des Sketioten Daniel (Nr. 3 p. 60 Clugnet) finden wir eine weitere Parallele „Markus der Narr". Abt Daniel kommt gelegentlich des „großen Festes", „wie es für die Vertreter der Sketis Sitte war", zum Patriarchen von Alexandria. Da findet er auf der Rennbahn einen Verrückten,

[1] In der Erzählung vom Koch Euphrosynus bricht dieser dem heiligen Vater drei Äpfel vom Paradiesesbaum, als dessen Wächter er eingesetzt ist. Ist es nur ein neckischer Zufall, daß in einer Variante unseres Märchenkreises „Zweiäuglein" allein imstande ist, dem Rittersmann von dem vor dem Hause wachsenden Wunderbaum goldene Äpfel abzubrechen? In der dritten Variante der Mönchslegenden belauscht der heilige Daniel in der Nacht den frommen Dienst der sich betrunken stellenden Nonne. Sollte es wiederum nur ein Zufall sein, daß das Motiv, daß der Prinz die Heldin der Erzählung irgendwie in ihrer Schönheit und dem ihr eignenden herrlichen Schmuck des Nachts belauscht, in dem Märchenkreis weithin eine Rolle spielt? Vgl. die Variante „Gänsehirtin" und Nebenformen des Aschenbrödelmärchens bei Bolte-Polivka 169.

nackt und nur mit einem Gurt um die Hüften gegürtet. Dieser stellt sich jedoch nur wahnsinnig und verbraucht von dem, was er sich erbettelt und (durch Raub) errafft hat, das Nötigste zum Lebensunterhalt und verteilt das übrige unter seine Genossen. Aber Daniel wittert den Heiligen in ihm; wie er ihm begegnet, hält er ihn fest, und obwohl der Narr auf ihn einschlägt, die umstehende Menge ihn warnt: *μὴ πάσχε ὕβριν, σαλὸς γάρ ἐστιν*, antwortet er: *ὑμεῖς ἐστε σαλοί· σήμερον γὰρ οὐχ εὗρον ἄνθρωπον ἐν τῇ πόλει ταύτῃ εἰ μὴ τοῦτον*. So führt er ihn zum Papas. „Es ist in der Stadt heutigentages kein so würdiges Gefäß wie dieses." Der Papas, der weiß, daß Daniel seine Überzeugung von Gott hat (*ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπληροφορήθη*), wirft sich dem Narren zu Füßen. Da offenbart sich der Narr. Er ist ein Büßer, der für seine früheren Sünden büßt; acht Jahre hat er in der Klause zugebracht und danach acht Jahre sich wahnsinnig gestellt. Aber nun ist seine Bußzeit abgelaufen. Am anderen Morgen findet man ihn tot. Und zu seiner feierlichen Bestattung versammeln sich die ganze Stadt und alle Mönche der Umgegend.

Eine Dublette zu dieser ist die folgende Erzählung (Nr. 4 p. 62 Cl.): Ein blinder Bettler, der im geheimen ein großer Wohltäter der Armen ist, wird von Daniel als Heiliger entdeckt (*ὅτι μεγάλων μέτρον ἐστίν*). Als er dem Papas vorgestellt werden soll, ist er gestorben.

Es sollte mit alledem klar sein, daß wir es hier überall nicht mit wirklichen Geschehnissen zu tun haben, sondern mit einer bestimmten Gattung märchenhafter Dichtungen, deren allgemeiner Typ ganz deutlich zutage tritt. Der heilige Mönch, die heilige Nonne verbergen sich selbst unter allerlei Narrheit, Verkleidung und in demütiger Niedrigkeit. Von einem frommen Manne werden sie durch himmlische Offenbarung entdeckt, an bestimmten Zeichen erkannt; aber die Welt soll sich ihrer nicht lange freuen, sie sind sofort gestorben, sie sind fortgewandert, verschwunden; niemand weiß, wohin.

Und diese Figuren begegnen nicht nur innerhalb des mehr seßhaften könobitischen oder anachoretischen Mönchtums. Ein prachtvolles Beispiel aus den Kreisen des asketischen Vagantentums hat Reitzenstein (*Hist. Mon.* S. 58ff.) hervorgehoben und beleuchtet. Es ist das die Erzählung des Johannes von Amida aus den *commentarii de beatis orientalibus* des Johannes von Ephesus.[1] Das wandernde, in geistiger Ehe lebende Paar, ein Jüngling in der Tracht des Mimen, ein wunderschönes Mädchen in der Tracht der Dirne, die durch die Städte ziehen, sich aller Schande, der Verhöhnung und Beschimpfung willig preisgeben, des Nachts aber sich in der Verborgenheit stundenlangen Gebetsübungen hingeben, dann, von Johannes von Amida belauscht und erkannt, ihn geloben lassen zu schweigen, und ihn zwingen, sie öffentlich weiter mit Verachtung zu behandeln und mit Schlägen zu bedenken — sind ein prachtvolles Beispiel derartiger verborgener Heiligen. Auch sie sind endlich, weil Johannes die gestellten Bedingungen nicht erfüllen konnte, verschwunden, niemand weiß, wohin; in Ägypten sollen sie einmal vorübergehend aufgetaucht und gesehen worden sein. Das Motiv vom verborgenen Heiligen erscheint in dieser Erzählung sogar gedoppelt. Der Greis, der die beiden Helden unserer Geschichte zur geistigen Ehe und zum Wanderleben bekehrte, ist ebenfalls ein verborgener Heiliger; im Stall bei Morgengrauen hat ihn der Jüngling gefunden, einen wandernden Bettler, aus dessen Mund und Fingern beim Gebet Flammenstrahlen hervorbrechen, der seine Vergangenheit und Heiligkeit jedermann verbirgt und von dem Jüngling, dem er sich offenbart, verlangt, daß er ihn unbeachtet als Bettler auf dem Mist liegen läßt.

Aus dem Geschichtenkranz, der sich um den Wandermönch Serapion, diesen sonderbarsten Heiligen der *Historia Lausiaca*

[1] Lat. Übersetzung von W. J. Van Douwen und J. P. N. Land, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschapen Letterkunde* 18 (Amsterdam 1889) cp. 52. Vgl. dazu A. Jülicher d. *Archiv* 7 (1904) S. 374ff.

(c. 37), gewoben hat, gehört zum mindesten die eine Erzählung hierher: Serapion stellt sich als Sklave in den Dienst eines heidnischen Mimenpaars, bekehrt dieses durch Enthaltsamkeit und Rezitieren aus der Schrift und erstattet, nachdem er sich ihm in seinem wahren Wesen kundgetan, ihm den Kaufpreis, den es für ihn als Sklaven gegeben, zurück, um auf Nimmerwiederkehr in die weite Welt hinauszuwandern.

Aus rein hellenistischem, neupythagoreisch-platonischem Milieu mag hier noch die Geschichte des Aidesios in den *Vitae sophistarum* des Eunapios (vgl. Boissonade[2] p. 461ff.) hergestellt werden. Zwei wunderbare Fremdlinge aus dem Osten erscheinen bei Aidesios, lassen sich von ihm seine Tochter zur Erziehung anvertrauen. Als Aidesios nach langer Zeit zurückkehrt, findet er seine Tochter als Eingeweihte im Besitz geheimnisvollen Wissens der *προόγνωσις* wieder. Die beiden Fremdlinge aber sind von derselbigen Stunde an verschwunden. Ein Kästchen mit dem Weihekleid der Tochter haben sie zurückgelassen.

Neben jenen ersten Typus von Erzählungen vom verborgenen Heiligen tritt nun ein zweiter Kreis, der dasselbe Motiv in einer etwas abgeschwächten Form zutage treten läßt. Eine ganze Reihe dieser Erzählungen hat Reitzenstein a. a. O. 34ff. aus dem Milieu der christlichen Mönchslegende zusammengestellt und besprochen. Ich komme auf die meisten noch einmal zurück, will mich aber hier, um Wiederholungen zu vermeiden, darauf beschränken, den Mönchslegenden einige Anekdoten jüdischer Überlieferung gegenüberzustellen.

In der verdienstvollen Sammlung Der Born Judas finden sich Bd. 1 (Leipzig, Inselverlag, 1916) 106ff. verschiedene dieser Anekdoten zusammengestellt. Die erste lautet: Rabbi Simeon flehte einst zu Gott, daß er ihm seinen Platz in Eden zeigen möge. Da wies der Herr ihm einen Platz in der Nachbarschaft eines Schlächters an. Verwundert forscht der Rabbi nach, was denn mit diesem Schlächter sei, und findet

in ihm einen Mann, der zwar reichlich Almosen gibt, sonst aber nichts Besonderes vollbracht zu haben scheint. Schließlich gesteht ihm der fromme Schlächter, daß er einst von einem Schiffer 300 jüdische Gefangene um ein hohes Lösegeld befreit habe. Unter ihnen sei auch ein schönes Mädchen gewesen, das er mit seinem Sohne vermählt habe. Wie sich aber der frühere Verlobte der Frau klagend bei ihm eingefunden, habe er seinen Sohn zum Verzicht bewogen und das junge Paar reichlich ausgestattet.[1]

Eine zweite Anekdote (Der Fromme von Laodicea) erzählt, daß einst ein Schriftgelehrter eine Stimme hörte über einen Mann, der in Laodicea mit Gewürm und allerlei Kriechendem (d. h. unreinen Tieren) handelte: „Diesem ist sein Teil im Jenseits gewiß." Er verwundert sich darob und macht sich zur Untersuchung der Sache nach Laodicea auf. Die Gestalt eines Weibes, die ihm erscheint, weist ihm den Weg zum Hause des Händlers. Der Rabbi forscht bei ihm nach, was er Besonderes getan habe. Der Händler bekennt ihm zunächst, daß er sich ständig einer großen Zahl von Waschungen und Reinigungen unterziehe. Aber der Rabbi ist damit nicht zufrieden, und nun erzählt ihm der Händler, er habe einst in der Furcht Gottes davon abgestanden, ein Weib, das ihn um eine große Summe Lösegeldes zur Befreiung ihres Mannes gebeten, seinen Wünschen gefügig zu machen und das Geld ihm, ohne etwas zu verlangen, aus freien Stücken gegeben.[2]

[1] A. a. O. S. 114 ff., aus dem Midrasch Tauchuma; S. 117 ff. eine Dublette aus Bet ha-Midrasch V 136—138 und andere Quellen = Wünsche *Aus Israels Lehrhallen* IV 133—136. In den Anmerkungen zum *Born Judas* S. 355 wird auf die allerdings etwas abliegende Parallele „Der junge Mann aus Bagdad und seine Sklaven" *Tausendundeine Nacht* 15 S. 99—109 (Reklam) hingewiesen.

[2] A a O. S. 112 aus Midrasch ha Gadol. Deuteron. S. 77 d—78 a. — Das Motiv in dieser und den folgenden Erzählungen erinnert an die von Reitzenstein S. 34 ff. behandelte Begegnung des Paphnut mit dem Flötenspieler (Rufin *Historia Monach.* 16). Dieser war früher ein Räuber und hat als solcher einmal die Schändung einer frommen Jungfrau verhindert. Es

Eine dritte, wiederum der letzten ähnliche Geschichte ist in doppelter Redaktion erhalten unter dem Titel „Der Schmied, welcher Feuer anfassen konnte“ in Tausendundeiner Nacht IX 32 ff. (Reklam) und unter dem anderen „Der Mann mit der Glorie“ im Born Judas.[1] Ich gebe sie zunächst kurz nach Tausendundeiner Nacht wieder, da sie mir hier besser erhalten zu sein scheint.[2] Ein Frommer vernahm einst von einem Schmied, daß er die Gabe besaß, seine Hand ins Feuer zu stecken und glühendes Eisen herauszuholen, ohne daß es ihm schadete. Da macht er sich zur Stadt des Schmiedes auf, findet das Gerücht bestätigt, kehrt bei dem Schmied ein und beginnt ihn zu beobachten. Er fand aber, daß er nicht mehr beobachtete, als ihm die Summe des Gesetzes vorgeschrieben. Er bittet ihn, ihm sein Geheimnis mitzuteilen. Und der Schmied erzählt ihm, er habe einst, als sich eine Frau in höchster Not an ihn wandte, unter Überwindung der Versuchung davon abgestanden, sie seinen Wünschen willfährig zu machen, und ihr umsonst reichlich geholfen. — In der oben angeführten Parallele wird eine ähnliche Geschichte erzählt von einem Juden Nathan und seinem Verhalten gegenüber Hanna, dem Weibe eines anderen Mannes, der in Not geraten war. Dieser erhält dafür zum Lohn die (himmlische) „Glorie“. Aber der charakteristische Eingang, der zu allen diesen Geschichten gehört (der sich erkundigende Fromme), ist ausgebrochen.

Übrigens hat diese Geschichte eine interessante Parallele in Rufins *Historia Monachorum* c. 14. Einem Schmied, Apelles

fällt hier in beiden Erzählungen die Geringfügigkeit der frommen Tat auf, auf die es ankommt.

[1] S. 106 ff. — Über die Quellen s. S. 354. Vgl. Bet ha-Midrasch I 142 bis 144. Wünsche *Aus Israels Lehrhallen* IV 142—146.

[2] Daß auch die Erzählung von Tausendundeiner Nacht aus jüdischer Überlieferung stammt und einem Kreis jüdischer Erzählungen angehört, habe ich *Gött. Nachr.* 1916, S. 483 ff. zu beweisen gesucht. Ich kann dazu jetzt auch auf die Arbeit von V. Chauvin *La récension égyptienne des mille et une nuits* (*Biblioth. de la fac. de philos. et lettres de Liège* 6, 1899) verweisen, die mir damals unbekannt war (vgl. dort p. 31. 51. 59 ff.).

mit Namen, erscheint der Teufel in Gestalt eines schönen Weibes, um ihn zu verführen. Da ergreift der fromme Mann mit der bloßen Hand eine glühende Kohle, so daß das Gespenst unter Geheule von dannen fährt. Seitdem besaß jener die Gabe, ein glühendes Eisen in der bloßen Hand halten zu können. Sollte vielleicht die jüdische Anekdote in der ersten Form ein blasses Abbild dieser viel wilderen Mönchsgeschichte sein? Hier steht alles am rechten Fleck, bei der jüdischen Erzählung besinnt man sich vergebens, was denn die Gabe, Feuer anfassen zu können, eigentlich mit der besonderen Bewährung des frommen Mannes in der Prüfung zu tun hat.

Mit dieser Beobachtung allein ist freilich in der Frage nach dem Verhältnis des jüdischen Erzählungstypus zur christlichen Mönchslegende nicht das letzte Wort gesprochen. Es wird sich schwer entscheiden lassen, wo im allgemeinen die Priorität liegt. Denn die jüdischen Erzählungen scheinen in das talmudische Zeitalter (4. Jahrh.) zurückzureichen. Wahrscheinlich bleibt es, daß hier ältere volkstümliche Erzählungen von der christlichen Legende und dem jüdischen Schriftgelehrtentum aufgenommen und verarbeitet sind.

In jenem jüdischen Legendenkreis der Tausendundeinen Nacht, dem wir die Erzählung von dem Frommen, der glühendes Eisen anfassen konnte, entnahmen, findet sich (9 S. 32ff.) noch eine zweite, die unserem Kreise angehört, und die ich ebenfalls bereits in den Nachrichten 1916 S. 484 behandelt habe. Hier ist der Held ein König. Ein heiliger Mann, der eine Wolke besaß, die ihm überall, wohin er geht, Regen spendet, und der durch seine Verschuldung die Gnadengabe verloren hat, bekommt die Weisung, sich zu dem König zu begeben, da er ihm die Wolke wieder verschaffen könne. Er findet an ihm keine besondere Frömmigkeit. Aber bei genauerem Nachforschen erfährt er, daß er bei Tage seinem Volke zuliebe die Regierungsgeschäfte betreibt, nachts aber sich mit seinem Weibe im Büßergewand asketischen Übungen hingibt. Der

König, der im geheimen büßender Asket ist, ist eine singuläre Figur innerhalb unseres Kreises. Sollte hier gar dieser Zug auf indisches (buddhistisches) Milieu hindeuten? Vielleicht verschaffen weitere Forschungen und Funde hier Licht.

Zu den von Reitzenstein gesammelten Mönchserzählungen dieser Gattung notiere ich noch eine Erzählung, die ich in der Berliner Handschrift Phill. 1624 p. 236d fand: Einer von den Vätern bat Gott, daß er ihm zeigen möge εἰς ποῖον μέτρον ἔφθασε (eine in diesem Typus von Erzählungen geläufige Wendung). Er bekommt die Offenbarung, in dem und dem Kloster sei ein Bruder, der noch besser sei als er. Er macht sich zu jenem Kloster auf und läßt sich den Bruder vorstellen. Die Mönche urteilen: σάλος ἐστὶ καὶ εἰς κῆπον ἀσχολεῖται (vgl. den Typ der Geschichte vom heiligen Piterum). Durch weitere Nachforschung stellt er fest, daß jener Bruder Jahre hindurch in schweigendem Gehorsam die Mißhandlungen seines Abtes erduldet hat. Hierzu vgl. auch die oben (S. 1 A. 3) notierte Parallele von dem Bruder mit den zwei Körben.

Das Schema dieses Typus von den Erzählungen tritt in den einzelnen Gliedern des Kreises mit überraschender Deutlichkeit zutage. Ein besonders hervorragender Frommer erhält die Offenbarung, daß jemand, den er an einem bestimmten Orte finden werde, noch frömmer sei als er selbst, einen noch höheren Rang und Platz im Himmel erhalten werde als er, oder auch er entdeckt an irgend jemand Zeichen besonderer göttlicher Begnadigung. Er geht dem nach und findet sich zunächst enttäuscht. Denn er vermag an dem Betreffenden, der seine Aufmerksamkeit erregt hat, keine besondere Heiligkeit zu entdecken. Aber bei genauerem Nachforschen enthüllt sich das Geheimnis. Der betreffende Fromme hat entweder einmal in seinem Leben eine ganz besonders fromme Tat verrichtet[1], oder

[1] S. die sämtlichen oben angeführten jüdischen Erzählungen. Ferner die Erzählung von Paphnut und dem Flötenspieler, dem früheren Räuber (o. S. 10 A. 2).

er lebt in einem Zustand verborgener Heiligkeit.[1] Namentlich muß in den aus Mönchskreisen stammenden hierhergehörenden Legenden das Motiv der geistigen Ehe herhalten, in welcher der Betreffende, ohne daß die Welt es weiß, viele Jahre verbracht hat.

Allerdings liegen nun die Dinge nicht ganz so einfach. In einer Reihe von Erzählungen hat nämlich eine Komplikation mit einem anderen Motiv stattgefunden, das mit dem ersteren ursprünglich wohl nichts zu tun hat und auf dem Boden der didaktischen Novelle heimisch ist: der „fromme" Mann findet tatsächlich gar nichts Besonderes an dem, der ihm als Musterbild hingestellt ist. Und die Moral von der Geschichte ist: die Erfüllung der täglichen Pflichten gegen Gottheit und Menschen ist wertvoller als alles außerordentliche und selbsterwählte Tun.

Die didaktische Novelle in dieser Tendenz liegt in reinster Ausgestaltung bereits bei Theopomp (Porphyr. *De abstinentia* 2, 16) vor, und es ist das Verdienst Reitzensteins, sie in diesen Zusammenhang eingereiht zu haben. Einem reichen Bürger von Magnesia, der die Götter durch die auserlesensten Opfer ehrt, wird von den Priestern des Apollo ein armer Bauer als Muster der Frömmigkeit hingestellt, der nach Väter Brauch die Gottheit schlicht und einfach verehrt.

Auch auf dem Gebiet der Mönchslegende finden sich einige Erzählungen, die diesen Typus rein erhalten haben Auf eine Parallele eigentlich mehr ein Logion als eine Erzählung — hat Reitzenstein S. 42 bereits hingewiesen. Der heilige Antonius

[1] Vgl. in den Mönchslegenden namentlich das Motiv der (verborgenen) geistigen Ehe, z. B. die Erzählung bei Cassian *Coll.* 14, 7 vom Abt Johannes und dem frommen Bauern, dem mächtigen Exorzisten (Reitzenstein *Hist. Mon.* S. 40); von Eucharistos und dem Weltchristen (*Apophthegmata Patrum* Eucharistos I. Migne 65, 168; Reitzenstein S. 41); von Makarios und Paphnut und dem frommen Fährmann (*Vertus de St. Macaire, Annales du Musée Guimet* 25, 178); von Makarios und den beiden Schwestern (*Vitae Patrum* 3, 97).

erhält die Offenbarung: in der Stadt lebt einer, der dir gleich ist, ein Arzt seiner Wissenschaft nach, der gibt seinen ganzen Überfluß den Armen und singt den ganzen Tag mit den Engeln das Dreimalheilig.[1] Ich füge eine zweite Antoniusanekdote hinzu, die sich in den *Vitae Seniorum* 3, 130[2] findet. Als Antonius in seiner Zelle betet, wird ihm die Offenbarung zuteil, er habe noch nicht das „Maß" eines Schusters in Alexandria erreicht. Er sucht den Schuster auf und findet in ihm einen demütigen Christen, der sich für sündiger hält als die ganze Bevölkerung Alexandrias. Er bekennt: *necdum verbi tui assumpsi mensuram.*

Man sieht aber aus diesen Beispielen leicht, wie die Erzählungen der einen Art in die der anderen übergehen können. Man braucht in der Erzählung von dem entdeckten Heiligen nur die Schlußwendung mit der besonderen Tat des Heiligen fortzulassen, so entsteht die didaktisch-moralische Novelle; man braucht die Frömmigkeit des „Weltlichen" nur etwas zu steigern, so gewinnen wir die Figur des Heiligen.

So zeigt denn eine Reihe der hierhergehörigen Erzählungen einen komplizierten und unharmonischen Charakter. Das ist besonders der Fall bei den drei Paphnut-Erzählungen (Rufin. *Hist. Mon.* c. 16), von denen Reitzenstein S. 34ff. in seiner Untersuchung ausging, nicht ohne selbst ihre Unstimmigkeit hervorzuheben. In sämtlichen drei Erzählungen ist die Tendenz der didaktischen Novelle schon dadurch aufgekommen, daß Paphnut den entdeckten Musterfrommen auffordert, mit ihm in die Wüste zu gehen, um dort die Krone der Frömmigkeit zu erringen. Etwas reiner heraus tritt sie nur in der zweiten Erzählung, in welcher in der Tat das schlichte und brave Leben des Dorfvorstehers der mönchischen besonderen

[1] *Apophthegmata Patrum*, Anton. 24, Migne 65, 54.

[2] Migne *Patr. Lat.* 73, 785. Auch in der syrischen Apophthegmensammlung bei Bedjan *Acta Mart.* 7, 693, Nr. 2. Hier sind unter Nr. 1—4 Erzählungen, die zu unserem Kreise gehören, zusammengestellt.

Heiligkeit gut gegenübergestellt ist. Aber auch hier stört der Zug, daß der Dorfvorsteher betont, er habe dreißig Jahre mit seinem Weibe enthaltsam gelebt. Die erste und die dritte Erzählung aber gehören nicht dorthin; in beiden wird gerade nicht das schlichte alltägliche Tun des Helden der Geschichte betont, sondern eine bestimmte außerordentliche Tat entdeckt und hervorgehoben. Der Flötenspieler der ersten Erzählung hat in seiner Vergangenheit als Räuber eine Jungfrau vor Vergewaltigung von seiten seiner Bande geschützt; der begüterte Kaufherr der dritten Erzählung bewährt sich durch ein besonderes Maß von Wohltätigkeit gegen den Heiligen Paphnut selbst.

In der Erzählung vom Abt Johannes und dem frommen Bauer (Cassian *Coll.* 14, 7) ist die Schilderung von dessen bravem weltlichen Leben in sittlicher wie religiöser Beziehung doch nur Auftakt zur eigentlichen Pointe. Johannes ist mit alledem gerade nicht zufrieden und kann sich dessen besondere Begnadigung — daß jener die stärksten Dämonen austreiben kann — erst dann erklären, als dieser ihm bekennt, er lebe seit 12 Jahren mit seinem ihm wider Willen angetrauten Weib in geistiger Ehe. — Ähnlich liegt die Sache in der Erzählung von Eucharistos[1] und dem Hirten. Auch hier ist in der Unterhaltung des Eucharistos mit ihm, durch welche der Hirt zur Klarheit über die besondere Begnadigung des Mannes kommen möchte, alles übrige Vorspiel, bis zu dem Punkt, wo der Hirte bekennt, er und sein Weib seien jungfräulich geblieben, ohne davon zu reden.

Ich habe nicht den Eindruck, als sei der ursprüngliche Stil der didaktischen Novelle hier einfach verdorben, sondern als kreuzten sich hier zwei relativ selbständige Motive. Zu der moralisierenden Tendenz (Betonung des Wertes der schlichten, einfachen Frömmigkeit und Sittlichkeit) hat sich ein mehr märchen-

[1] *Apophthegm. Patr.* Eucharistos I. Migne 65, 168.

oder anekdotenhaftes Motiv hinzugesellt: die Erzählung vom entdeckten Heiligen, die ja in einer Reihe von Erzählungen ganz rein heraustritt. Ja, man könnte sogar die Frage erheben, ob nicht die didaktische Novelle erst auf dem Boden solcher Erzählungen von besonders heiligen und wunderkräftigen Leuten, denen man durch Zufall oder göttliche Offenbarung hier und da begegnet ist, entstanden sein konnte, — und zwar im scharfen polemischen Gegensatz gegen derartige Phantasien. Aber ich will der Verlockung widerstehen, hier alles auf eine Wurzel zurückzuführen.

Klar ist jedenfalls, daß der zweite Typus der Erzählungen vom verborgenen (entdeckten) Heiligen eine starke Abschwächung des ersten darstellt. Man ist oft geradezu erstaunt, mit wie geringem ethischen Kraftaufwand der Held der Erzählung sich sein „*μέτρον*" der besonderen göttlichen Gnade erworben hat.

Unumstößlich sicher wird endlich gegenüber der großen Menge der Erzählungen, daß wir es hier überall nicht mit Berichten über tatsächliche Geschehnisse, sondern mit Dichtung zu tun haben, die sich in festen Formen bewegt.

Das trojanische Königshaus

(mit einem Anhang über die lokrische Buße)

Von Ernst Kalinka in Innsbruck

Die Ahnenreihe des trojanischen Königshauses, auf die sich Aineias *Y* 215ff. vor seinem Kampf mit Achill beruft, ist ein griechisches Erzeugnis, da unter den Namen der Könige und Königskinder so unzweifelhaft griechische Bildungen wie Laomedon und Erichthonios, Ganymedes und Klytios vorkommen, die sich noch vermehren lassen durch echt griechische Namen von Kindern des Priamos (Deiphobos, Kassandra, Alexandros, Hektor mit seiner Andromache[1]). Die Beurteilung der Ahnentafel hängt wesentlich von der Stellung ab, die man zum Trojanischen Krieg einnimmt. Wer ihm jede Wirklichkeit abspricht, muß über das trojanische Königshaus anders denken, als wer in ihm einen geschichtlichen Kern anerkennt. Die Anschauungen hierüber gehen noch weit auseinander. Wenn auch niemand mehr die Sage von Trojas Belagerung und Einnahme mit Usener (d. Archiv 1904 VII 313ff.) als Niederschlag einer heiligen Handlung ansehen mag, so ist doch die von U. v. Wilamowitz vertretene Ansicht (Ilias 337) verbreitet, daß ein verunglückter Einbruch ins Skamandertal zugrunde liege, dem erst später, als Ilios von Thrakern zerstört wurde, ein ruhmvoller Ausgang der Unternehmung aufgepfropft worden sei; „die Eroberer mußten freilich alle sofort wieder abziehen, denn die Troas war ja nicht hellenisch geworden". Aber es ist nur ein eingewurzeltes Vorurteil, daß Griechen, wenn sie damals einen Zug gegen Ilios unternahmen, durchaus Eroberer hätten sein müssen, die auf der Suche nach neuen Wohnsitzen

[1] v. Wilamowitz *Ilias* 88[2] betrachtet auch Hektor und Andromache als frei vom Dichter geschaffene Figuren.

waren.[2] Nach der Überlieferung war es ein Rachezug; und wenn ich auch weit entfernt bin zu glauben, daß in der Tat Menelaos nebst den Mitbewerbern um die Hand der schönen Helena ausgezogen sei, um die Geraubte zurückzugewinnen und den Räuber zu züchtigen, so geht es doch nicht an, den Rachezug einfach umzudeuten in einen Eroberungszug, zumal da auf jener Kulturstufe Rachezüge und Raubzüge viel häufiger zu sein pflegen als eigentliche Eroberungskriege.[3] Keinesfalls ist es berechtigt, zu zweifeln, daß Griechen es waren, die Ilios, die starke Festung, deren Ringmauern wir noch in ihren Trümmern bewundern, belagerten und zerstörten (vgl. Eduard Meyer, Geschichte von Troas 64f.). Das war eine Großtat, deren Gedächtnis sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzte; und gewiß hat schon, als noch alles in frischer Erinnerung stand und der lebendige Eindruck noch triebkräftig war, die Erfindung eingesetzt, um die Überlieferung über die Vergangenheit der Burg auszugestalten und die Ahnenreihe des Priamos bis auf Zeus hinauf zu verfolgen, teilweise vielleicht in Anlehnung an einheimische Berichte.

Auszugehen ist von Priamos. Sein Name ist ungriechisch und durch das Suffix - am - als kleinasiatisch gekennzeichnet wie Pyramos, Peramos, Pigramos, Teutamos, Lygdamos, Pergama.[4] Zu berichten weiß die Sage von ihm so wenig Außergewöhnliches, daß er gar nicht als Sagengestalt erscheint, sondern vielmehr leibhaftig als der greise König der dem Untergang verfallenen Stadt uns vor Augen steht. Ich bin überzeugt, daß mit diesem König und seinem kleinasiatischen Namen sich

[2] Auch Kahrstedt (*Neue Jahrb.* 1919 XLIII 74) ist in dem Glauben befangen, daß die Zerstörung Trojas eine Folge der Ansiedlung der Ionier und Aiolier sei.

[3] Vgl. *A* 153ff. und Lenschau *Jahresbericht ü. d. Fortschr. d. Altertumswiss.* 1918 CLXXVI 155, der an einen Raubzug denkt.

[4] Vgl. Georg Meyer *Beitr. z. Kunde d. indogerm. Sprachen* 1886 X 182 und Kretschmer *Einleitung* 323ff., der gleichwohl S. 185[1] Priamos für indogermanisch hält.

ein Stück Wirklichkeit erhalten hat (vgl. Ed. Meyer a. a. O. 65). Freilich darf man die 50 Söhne und 50 Töchter nicht aufs Wort glauben; aber der dadurch angedeutete Reichtum an Kindern und die Mehrheit der Frauen, von denen eine, die Hauptgemahlin, Hekabe, ihm 19 Söhne geboren hat, stimmt so gut zum Bilde eines orientalischen Fürsten der Vergangenheit wie der Gegenwart, daß ich darin eine Bestätigung der Geschichtlichkeit des Priamos erblicke. Daran dürfen die großenteils griechischen Namen seiner Kinder[5] nicht irre machen; sie sind größtenteils Erfindungen der griechischen Dichter, die das trojanische Epos ausgestalteten und daher das Bedürfnis fühlten, mehr Söhne des Priamos zu benennen, als ihnen die Überlieferung darbot; ja, sie scheuten sich nicht, Paris in Alexandros umzutaufen. Um so mehr Gewicht ist auf die nicht griechischen Namen wie Kebriones und Gorgythion zu legen, unter denen Troilos eine Sonderstellung einnimmt, indem die Wurzel mit dem Namen des Volksstammes der *Τρῶες* zusammenfällt und die Endung *ιλος* trotz der von Kretschmer, Glotta 1913 IV 306 aufgezählten Beispiele wahrscheinlich vorgriechisch ist, vgl. *Μυρσίλος, Μυρτίλος, Καδμῖλος, Σελκιλος, Τερμίλαι*, auch *βασιλεύς*.[6]

Unter den Vorfahren des Priamos heben sich die *ἥρωες ἐπώνυμοι* ab, Dardanos, Tros, Ilos, zu denen noch Teukros kommt, den erst eine jüngere Zeit mit dem Stammbaum verknüpfte. Dardanos, Sohn des Zeus, war der Stammvater der Dardaner und Begründer der Stadt Dardanie in der gleichnamigen trojanischen Landschaft, nach Hellanikos auch der viel jüngeren Stadt Dardanos (s. Thrämer, PW IV 2166). An den Anfang dieser Namenreihe ist der Volksname der Dar-

[5] Ω 249ff., außerdem Polydoros, Doryklos, Hippodamas, Polyxene, Kassandra, Lysimache, Laodike.

[6] Den ungriechischen Ursprung von *βασιλεύς* haben erkannt Cuny *Revue d. études anciennes* 1910 XII 164, 1912 XIV 262, Debrunner *Götting. gel. Anz.* 1916, 741, Wackernagel *Homerische Untersuchungen* (Forschungen zur griech. und latein. Grammatik IV) 209ff.

danoi zu stellen, die ein illyrischer Stamm waren, also zu den Indogermanen gehörten.[7] Sie waren noch unter den römischen Kaisern im Quellgebiet des Axios ansässig nördlich von den Paioniern; und obwohl sie als ein Volk Illyriens erst seit 284 v. Chr. ausdrücklich genannt werden (s. Patsch, PW IV 2156), ist es nicht zu bezweifeln, daß die in der trojanischen Landschaft nachweisbaren und schon in der Ilias erwähnten Dardanoi, deren Name sich in den Dardanellen erhalten hat, auf eine frühe Wanderung von Teilen jenes illyrischen Stammes zurückgehen, die schließlich an der Nordwestküste Kleinasiens landeten, sowie die thrakischen Phryger im 2. Jahrtausend v. Chr. nach Kleinasien auswanderten (vgl. Tomaschek 26, Thrämer, PW IV 2178, Macurdy *Journ. of Hell. studies* 1919 XXXIX 62ff.). Von Dardanos wußte die ältere Sage nichts zu erzählen, wie es für einen blutlosen, lediglich aus dem Volksnamen abgezogenen ἥρως ἐπώνυμος in der Ordnung ist. Auch die jüngere Sage hat für ihn ihre Erfindungskraft nicht überanstrengt. Das Palladion hat er als Lieblingssohn des Zeus bekommen. Ein Wort der Erklärung aber verlangt die junge Erzählung, daß Dardanos, als er darauf ausging, eine Stadt zu gründen, vor dem Platz, auf dem sich später Ilios erhob, als dem ἄτης λόφος gewarnt wurde. Hier läßt sich, glaube ich, der Fortgang der Sagenform noch Schritt für Schritt verfolgen. Zunächst war König Dardanos gegeben als Stammvater der trojanischen Dardaner. Vor die Wahl gestellt, ihn vor oder nach der Gründung Trojas anzusetzen, zog man jene Lösung vor, weil es befremdlich gewesen wäre, daß ein Beherrscher Trojas seinem Herrschersitz eine andere Stadt, deren Name sie als seine Gründung zu bezeichnen schien, als Nebenbuhlerin an die Seite gesetzt hätte[8]; und als erster König

[7] Vgl. Tomaschek *Sitz. Ber. Wiener Akad.* 1893 IV 23ff., Fick *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 1911 XLIV 339, v. Wilamowitz *Ilias* 84; falsch von Aßmann *Glotta* 1918 IX 95 als assyrisch gedeutet.

[8] Υ 216f.: κτίσσε δὲ Δαρδανίην ἐπεὶ οὔπω Ἴλιος ἰρὴ ἐν πεδίῳ πεπό-

des Landes ward er Sohn des Zeus. Die späteren Dichter aber, deren Gedanken wie gebannt um die Stätte Trojas kreisten, legten sich die Frage vor, warum Dardanos nicht lieber dort, wo dann Troja erstand, die nach ihm benannte Stadt angelegt habe. Den Grund dafür gab ein billiges *vaticinium ex eventu*, das diesen Platz als Sitz der ἄτη bezeichnete (vgl. Ed. Meyer a. a. O. 39). Warum jedoch gerade Dardanos von dieser Unheilstätte ferngehalten wurde, während einen seiner Nachkommen, den Ilos, ein gottgesandter Wegweiser geradezu hinführte, darauf bleibt die jüngere Sage, die immer nur die nächste Schwierigkeit behebt und jedes Weitblicks ermangelt, die Antwort schuldig. Man könnte freilich daran denken, daß Dardanos als Sohn des Zeus, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων (Υ 304), besondere Gnade erfuhr; aber ich fürchte, man würde damit etwas hineindeuten, worüber die Dichter selbst sich keine Rechenschaft gegeben haben.

Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung müssen wir annehmen, daß die indogermanischen Dardaner erst im Laufe des 2. Jahrtausends in die Troas einwanderten, wahrscheinlich erst nach den thrakischen Phrygern, die weiter östlich am Balkan saßen, näher dem Hellespont, und daß sie bei ihrer Einwanderung schon altansässige Völkerschaften dort antrafen.[8] Solche Völkerschaften scheinen die Teukrer und die Troer gewesen zu sein (s. Ed. Meyer a. a. O. 6 ff.), deren Ahnherren Teukros und Tros waren. Diesen Sachverhalt entstellt die Rede des Aineias. Teukros erscheint in seiner Ahnenfolge überhaupt nicht und Tros erst als Enkel des Dardanos unmittelbar vor Ilos, dem Gründer Ilions. Der Dichter der Stammtafel ließ sich offenbar von der Erwägung leiten, daß unmittelbar vor dem eponymen Gründer der Stadt Ilios der ἥρως ἐπώνυμος des Volksstammes der Troer, die den Grundstock der Bevölke-

λιστο. Übereilt ist der Schluß Tomascheks S. 25, daß die Dardanoi den ältesten Bestandteil der Bevölkerung neben den Τρῶες darstellen, weil Dardanos Dardania gründete, ehe noch Ilios bestand.

rung der neuen Stadt bildeten und ihr sogar den eigenen Namen liehen (s. Thrämer, PW IV 2177), unterzubringen sei, während Dardanos mit seinen Dardanern nicht in so naher Beziehung zu Ilios-Troja stand. Die kleinasiatische Herkunft des Namens *Τρώς* und *Τρῶες* und seine nahe Verwandtschaft mit dem lykischen und pisidischen Stadtnamen *Τλώς* ist unzweifelhaft.[9]

Ganz unbekannt sind der Homerischen Dichtung die Teukrer[10]; doch schon Kallinos (Fragm. 7) erzählte von ihrer Einwanderung aus Kreta, und die jüngere Sage hielt es für geboten, ihren Ahnherrn Teukros gleichfalls in die Stammtafel der trojanischen Könige einzufügen. Da er aber ebensowenig wie Dardanos mit der Gründung von Ilios und mit der Bevölkerung der Stadt unmittelbar verknüpft ist, so mußte er an den Anfang hinaufgerückt werden, und es galt nunmehr, sein Verhältnis zu Dardanos zu klären. Das Ansehen der Ilias war zu groß,

[9] Vgl. Duncker *Gesch. d. Alterthums* I[5] 418, Ed. Meyer a. a. O. 6, 11, v. Wilamowitz *Ilias* 337[1], Thrämer *PW* IV 2177. Dagegen leugnet Valeton *Mnem.* 1912 XL 24f., daß es überhaupt einen Volksstamm der Troer in der Troas gegeben habe.

[10] In vollem Einklang miteinander stehen die drei Herodot-Stellen V 13 (daß die *Παίονες*) *εἵησαν Τευκρῶν τῶν ἐκ Τροίης ἄποικοι*, VII 75 *οὗτοι* (die Thraker) *δὲ διαβάντες μὲν ἐς τὴν Ἀσίην ἐκλήθησαν Βιθυνοί, τὸ δὲ πρότερον ἐκαλέοντο ὡς αὐτοὶ λέγουσι Στρυμόνιοι οἰκέοντες ἐπὶ Στρυμόνι· ἐξαναστῆναι δέ φασιν ἐξ ἠθέων ὑπὸ Τευκρῶν τε καὶ Μυσῶν* und VII 20 *τὸν Μυσῶν τε καὶ Τευκρῶν τὸν πρὸ τῶν Τρωικῶν γενόμενον* (*στόλον*) *οἳ διαβάντες ἐς τὴν Εὐρώπην κατὰ Βόσπορον τούς τε Θρῇκας κατεστρέψαντο πάντας καὶ ἐπὶ τὸν Ἰόνιον πόντον κατέβησαν μέχρι τε Πηνειοῦ ποταμοῦ τὸ πρὸς μεσαμβρίης ἤλασαν*. Bare Willkür ist es, VII 75 mit Tomaschek a. a. O. 64 die Paionen statt der Teukrer und Myser einzusetzen und dadurch den Zusammenhang von VII 75 und VII 20 zu zerstören. Ebensowenig durfte man Herodots Zeugnis auf den Kopf stellen und daraus Einwanderung der Paionen in die Troas folgern (Kretschmer *Einleitung* 185) oder gar die Teukrer für einen paionischen, ursprünglich in Thrakien ansässigen Stamm erklären (Würtheim *De Aiacis origine cultu patria* 1907, 58, Joh. Schmidt, Roschers *Lexikon* V 421, v. Wilamowitz *Ilias* 84; Stein zu VII 20: „Spätere Historiker ließen sich durch die Beispiele der nach Asien übergewanderten Thraken und Galater zu der Annahme verleiten, auch die Teukrer und Myser seien vielmehr von Europa nach Asien gezogene Thraken.“). Von den Teukrern ist keine

als daß Dardanos von dem Ehrenplatz, auf den ihn Aineias gestellt hatte, hätte verdrängt werden können, und aus demselben Grunde ging es nicht an, Teukros unter die Nachfolger des Dardanos einzuschieben. So ergriff man den Ausweg, ihn als einheimischen König auszugeben[11], der dem Einwanderer Dardanos, wie in solchen Fällen üblich, Tochter und Herrschaft überließ, während die Ilias sich noch keine Gedanken über die Herkunft des Dardanos machte.

Ob die trojanischen Teukrer, wie Kallinos behauptete, gerade aus Kreta eingewandert waren, mag zunächst dahingestellt bleiben[12]; keinesfalls war der Stamm auf Troja beschränkt. Auf Kypros herrschte bis ins 4. Jahrhundert herab das Königsgeschlecht der Teukriden, das im Telamonier Teukros, dem sagenhaften Gründer der kyprischen Stadt Salamis, seinen Ahnherrn verehrte; und auf dem gegenüberliegenden Festland in Olbe vererbte bis zum Anfang der Kaiserzeit Herrschaft und Priestertum des Zeus den Namen des Teukros *καὶ οἱ πλεῖστοί γε τῶν ἱερασαμένων ὠνομάζοντο Τεῦκροι ἢ Αἴαντες* (Strabon XIV 5 10). Man hat den Namen *Τεῦκρος* auf *τευχ* zurückführen wollen und ihn danach als den Treffer (den weithin

Spur in Thrakien nachweisbar, die berechtigen würde, den von Herodot überlieferten Sachverhalt umzukehren (s. Joh. Schmidt a. a. O. 421); vielmehr gehören sie nach Asien, und mit Recht haben sie schon v. Gutschmid (s. Thrämer *PW* IV 2167) und Ed. Meyer (a. a. O. 8) als Grundstock der einheimischen Bevölkerung der Troas betrachtet, mit guten Gründen Kretschmer 190 sie der Insel Kypros zugewiesen, Tomaschek 15 sie für ein uraltes Volk kilikischen Schlages erklärt. Wenn also die Nachrichten Herodots glaubwürdig sind, kann in ihnen nur von einem Eroberungszug der Teukrer die Rede sein, der in Thrakien keine dauernden Spuren hinterließ. Ganz unwissenschaftlich ist der Versuch Degens (*De Troianis scaenicis* 43 ff.), die geschichtliche Wirklichkeit der Teukrer abzuleugnen.

[11] Vgl. Thrämer *PW* IV 2167 f. und Joh. Schmidt a. a. O. V 416 f.; unrichtige Deutung Pfister *Reliquienkult* 23.

[12] Strabon XIII 1 48 *ἄλλοι δ' ἐκ τῆς Ἀττικῆς ἀφῖχθαί τινα Τεῦκρόν φασιν ἐκ δήμου Τρώων . . . . Τεύκρους δὲ μηδένας ἐλθεῖν ἐκ τῆς Κρήτης*; dazu Kretschmer *Einleitung* 190 f., Thrämer 2167, Joh. Schmidt 421.

treffenden Bogenschützen) oder den Verfertiger, Künstler gedeutet; aber die Gegend, wo er bodenständig ist, liegt außerhalb des griechischen Bereiches, und insbesondere Salamis auf Kypros, womit Teukros seit jeher verbunden erscheint, ist eine vorgriechische Stadt mit vorgriechischem Namen.[13] Überdies ist seine eigentliche Waffe der Bogen[14], während kein echt griechischer Held oder Gott von Haus aus Bogenschütze war (s. auch A. Reinach *Revue de l'histoire des religions* 1914 LXIX 53). Teukros ist daher eine vorgriechische Gestalt (so auch Aly, Berl. philol. Wochenschr. 1914, 1554), und man hat sogar vermutet, daß sein Name auf den vorderasiatischen Gottesnamen Tarku[15] zurückgehe (s. Kretschmer, Einleitung 190, Joh. Schmidt a. a. O. V 428).[16] Demgemäß ist auch der Volksstamm der Teukrer, mit dem er untrennbar verknüpft ist, nicht, wie v. Wilamowitz, Ilias 84 und Joh. Schmidt a. a. O. 421 behaupten, ein indogermanischer, sondern gehört zur vorindogermanischen Bevölkerung des ägäischen Bereiches. Infolgedessen können die Teukrer in der Troas seit ebenso langer Zeit gesessen haben wie auf Kypros und in Kilikien und müssen nicht erst von hier aus dorthin gewandert sein, wovon keine Überlieferung zu berichten weiß, noch weniger aus Kreta.

Natürlich ist der Eponymos des Stammes, Teukros, überall derselbe (vgl. Robert, Heldensage I 397). Erst jüngerer Sagenbildung blieb es vorbehalten, den salaminischen Telamonier zu einem späten Nachkommen des trojanischen Urvaters zu machen. Wie das gekommen ist, läßt sich noch erraten. In

[13] Vgl. Fick *Vorgriechische Ortsnamen* 76 und *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 1911 XLIV 7, Kretschmer a. a. O. 324f., wo allerdings Salamis fehlt; bedenklich ist die Verbindung mit babylonischem Salamu (Aßmann *Berl. phil. Wochenschr.* 1919, 95).

[14] Valeton *Mnem.* 1912 XL 27 meint *Teucrum a poetis propter nomen suum sagittarium esse factum*!

[15] Vgl. E. Meyer *Gesch.* I 2 ² 95 und *Chetiter* 96, 134.

[16] Furtwängler *Gemmen* III 439 sieht in Teukros den eponymen Heros der Takkara.

sehr früher Zeit, etwa in der Mitte des 2. Jahrtausends, suchten und fanden Teile jenes Griechenstammes, der bald danach ins arkadische Bergland zurückgedrängt wurde, damals aber noch die Ostküste der peloponnesischen Halbinsel bewohnte, neue Sitze auf der Insel Kypros.[17] Wieweit dieses Ereignis zurückreicht, läßt sich daraus ermessen, daß die Zurückdrängung der arkadisch-kyprischen Sprachgruppe ins Binnenland jenseits aller geschichtlichen Erinnerung fiel, da die Arkader unbestritten als Autochthonen galten. Jene Einwanderer eigneten sich den fremden Landesheros Teukros im Laufe der Zeit an, und so konnte er im Trojanischen Krieg auf Seite der Griechen mitkämpfen, allerdings nur als Bogenschütze, also mit einer für echt griechische Helden unziemlichen Waffe (vgl. auch v. Wilamowitz, Ilias 49[1]). Frühzeitig wurde dieser halb hellenisierte Teukros aus nicht mehr ersichtlichen Gründen in Verbindung mit Aias gesetzt (vgl. Degen a. a. O. 63), und fast mit Naturnotwendigkeit hat die attische Sagenklitterung dem Gründer des kyprischen Salamis die Insel Salamis zur Heimat gegeben, wohin er seinen Bruder Aias und sogar Vater Telamon nachzog. Dadurch wurde das kyprische Salamis zu seiner zweiten Heimat herabgesetzt, und man ersann jetzt die Verbannung durch den Vater als Grund der Auswanderung. Zugleich hatten diese Erdichtungen den salaminischen Helden durch viele Menschenalter von dem Stammvater der Teukrer, der an der Troas haftete, getrennt. Die jüngere Dichtung schuf einen Ausgleich, indem sie, eingedenk zugleich des nicht

[17] Vgl. R. Frhr. v. Lichtenberg (*Mitt. d. vorderasiat. Gesellsch.* 1906 XI 2) 65, 67, 73, Myres-Frost *Klio* 1915 XIV 460f., Lenschau a. a. O. 154, 161, Kahrstedt a. a. O. 74; dagegen Beloch *Griech. Gesch.* I 1^2 229: „Es ist evident, daß Kypros später besiedelt sein muß (!) als die Westküste Kleinasiens oder gar die Inseln des Ägäischen Meeres", weniger zuversichtlich S. 138 und besonders 138^2, wo er es unbestimmt läßt, ob Gräber bei Salamis, die bis in die Mitte des 2. Jahrtausends und weiter zurückreichen, griechisch oder vorgriechisch sind; anders Furtwängler *Gemmen* III 439.

griechischen Ursprungs des griechischen Helden, ihm eine trojanische Prinzessin Hesione zur Mutter gab, die in die Zeit des Telamon gesetzt wurde.[18]

Von den eponymen Gestalten der trojanischen Königsreihe nimmt Ilos die unterste Stelle ein, der Gründer der Stadt Ilios. Während Dardanos, der Sohn des Zeus, vor dem ἄτης λόφος ausdrücklich gewarnt worden war und deshalb seine Stadt weitab davon errichtete, wird Ilos vermittels einer Kuh[19] geradezu auf diesen Platz des Verhängnisses hingeführt (s. Thrämer, PW IV 2165); und die Götter bestätigen sogar noch durch Wunder und Wahrzeichen die Wahl des Platzes. Diesen Widerspruch sucht die jüngere Sage notdürftig genug dadurch abzuschwächen, daß sie auch an Ilos vorher eine allerdings vergebliche Warnung ergehen läßt. Das wenige, was die Sage von Ilos zu berichten weiß, scheint durchaus damit vereinbar, daß er einfach als der eponyme Gründer der Stadt aus dem Stadtnamen Ilios hergeleitet war. Dennoch ist die Vermutung aufgetaucht, daß er eine alte, echte Sagengestalt und die Stadt nach ihm benannt sei.[20] Um eine Entscheidung zu treffen, ist weiter auszuholen.

Längst hat man erkannt, daß mit Ϝῖλος der Name Ὀιλεύς stammverwandt sei[21], und im Anschluß an die Ausführungen

[18] Vürtheim a. a. O. 81 und v. Wilamowitz *Ilias* 49[1] deuten mit Rücksicht auf Hesychs Glosse Ἡσιονεῖς· οἱ τὴν Ἀσίαν οἰκοῦντες Ἕλληνες Hesione schlechthin als die Asiatin. Aber der griechische Mythos kennt auch andere Frauen dieses Namens, die nicht aus Asien stammen; vgl. auch Degen a. a. O. 58ff.

[19] Andere Beispiele dieser Art stellt Stemplinger *Neue Jahrb.* 1920 XLII 41 zusammen.

[20] So Kretschmer *Einleitung* 183 und Thrämer *PW* IV 2177 (vgl. Apollodor III 12 3 2), während Bürchner *PW* IX 1064 Widerspruch erhebt und v. Wilamowitz *Ilias* 337[1] nur die jüngere Namensform Ilion von Ilos herleitet, dagegen die Herkunft von Vilios unbestimmt läßt. Von vornherein abzuweisen ist Aßmanns Vorschlag (*Glotta* 1918 IX 95), Ilos oder vielmehr Vilos an das assyrische Wort *ilu* (Gott) anzuknüpfen.

[21] Augenfällig wird die Verwandtschaft durch die Nebenform Ἴλεύς des Namens Ὀιλεύς, die Hesiod (*frg.* 116 Rzach[3]), Stesichoros *frg.* 84,

Useners d. Archiv 1904 VII 326 hat zuerst Girard *Revue des études grecques* 1905 XVIII 70 beide Gestalten einander gleichgesetzt. Oileus (eigentlich *Ϝιλεύς*) war in Lokris zu Hause, und wir wissen von ihm eigentlich nichts, als daß er in Naryka Vater des Aias wurde; denn die billigen Erdichtungen des Rhodiers Apollonios zählen nicht, und ob das Beiwort *πτολίπορθος*, das ihm der Schiffskatalog *B* 728 verleiht, einen tatsächlichen Hintergrund in der älteren Sage gehabt habe, darf man bezweifeln. In Lokris und zwar besonders in der Stadt Physkos wurde auch eine *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* verehrt[22]; und ein Thoas soll das trojanische Palladion nach Amphissa gebracht haben. Dies Zusammentreffen von Namen und Sachen

---

Pindar *Ol.* IX 109 (*Ἰλιάδα*), [Euripides] *Rhesos* 175, *Lykophron* 1150 verwenden und die alten Erklärer bezeugen; vgl. die Belegstellen in Rzachs Hesiod-Ausgabe zu *frg.* 116 und Vürtheim a. a. O. 83. Ganz ähnlich ist das Nebeneinander von *Ϝάξος* (*Ἄξος*) und *Ϝοαξος* (s. *CIG* 3050, Schulze *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 1895 XXXIII 395 f. und 396[2], Schweizer *Gramm. d. pergamen. Inschriften* 69[1], Vürtheim *Mnemosyne* 1904 XXXII 286). Der Grund der Erscheinung liegt in der halb vokalischen Aussprache des *Ϝ* (s. Kühner-Blass *Griech. Gramm.* I 82, Solmsen *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 1897 XXXIV 557 f., Kretschmer *Eranos Vindob.* 1909 121, Hermann *Gött. Nachrichten* 1918 145 f.). Überdies hatte Usener (*Götternamen* 15 f. und d. *Archiv* 1904 VII 326 f.) erkannt, daß das Patronymikon *Οιλιάδης* nicht auf *Οιλεύς*, sondern auf *Οἴλιος* zurückweise und daß die Beischrift auf einer pränestinischen Bronzekiste AIAX·ILIOϟ, auf die Bethe *Neue Jahrb.* 1904 XIII 7 aufmerksam gemacht hatte (vgl. Drexler in Roschers *Lexikon* II 119), eine Grundform *Ϝῖλος* erschließen lasse. Damit ist *Ϝῖλος* (= *Ϝῖλος*) als Nebenform von *Οιλεύς* (= *Ϝιλεύς*) erwiesen; vgl. Dümmler *PW* II 1995 = *Kleine Schriften* II 91. Aber die Erklärung dieses Personennamens mit sanskrit. *vîlu*, die Usener mit voller Zustimmung von Oskar Meyer übernimmt, weil *vîlu* die feste Burg des Dämons bezeichnen soll, halte ich für unglaublich. Vielmehr bin ich geneigt, das Wort für vorgriechisch zu halten, wofür der Wechsel der Endung und vielleicht auch die Form auf *εύς* (s. Debrunner *Gött. gel. Anz.* 1916 741 f.) spricht. Falsch ist die Deutung Gruppes (*Mythologie* 90, 309) *Ϝιλεύς* = Sühner, vgl. Vürtheim 131 und Boisacq *Dictionnaire étymologique* 373 (*ἱλάσκομαι* < *σι—σλά—σκομαι*).

[22] *IG* IX 1 349—350, *Bulletin de corr. hell.* 1898 XXII 354 ff., Wilhelm *Beiträge* 129, Oldfather *Philol.* 1912 LXXI 326 f.

verdient um so mehr Beachtung, als die Überlieferung gar keinen Zusammenhang zwischen Oileus und der *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* herstellt und nicht einmal von einer Beziehung des Oileus oder der lokrischen *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* zu Ilios etwas wußte; ja, die Homerischen Dichtungen verdunkeln den unleugbaren Zusammenhang durch ständigen Gebrauch der Namensform Oileus. Selbst die Verse Hesiods (frg. 116 Rzach[3], 137 in Kinkels *Epic. Graec. fragm.*), in denen offenbar die Geburt des Oileus nach Ilios verlegt wird,

Ἰλέα τόν ῥ' ἐφίλησε ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων
καί οἱ τοῦτ' ὀνόμην' ὄνομ' ἔμμεναι, οὔνεκα νύμφην
εὐρόμενος ἴλεων μείχθη ἐρατῇ φιλότητι
ἤματι τῷ ὅτε τεῖχος ἐυδμήτοιο πόληος
ὑψηλὸν ποίησε Ποσειδάων καὶ Ἀπόλλων

verraten nicht mit einem Wort, daß der Name *Ἰλεύς* mit dem Namen des Geburtsortes erklärt und begründet werden soll[23], sondern leiten ihn im Gegenteil recht ungeschickt von *ἴλεως* her (vgl. Vürtheim 131f.). Dennoch liegen die Zusammenhänge zwischen Oileus (*Ϝιλεύς*), Ilios und der lokrischen *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* unverkennbar zutage und werden noch bestätigt durch die religiöse Verpflichtung, von Zeit zu Zeit lokrische Jungfrauen der Athene von Ilios zu schicken (s. Anhang).

Nichts deutet auf eine Übertragung der Namen oder des Kultes von einem Ort auf den anderen und sie ist auch nicht gerade wahrscheinlich. Zwar würde eine Übertragung des ilischen Athenekultes nach Lokris, die in frühe Zeit fiel, die lokrische *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς*, den lokrischen *Ϝιλεύς*, die Wanderung des trojanischen Palladions nach Amphissa, die Entsendung lokrischer Jungfrauen nach Troja für den dortigen Dienst der Athene mit einem Schlage erklären, und ich bekenne, lange Zeit selbst daran geglaubt zu haben. Aber wie hätte das Bewußtsein solcher religiösen Gemeinschaft so völlig ent-

[23] Das ist eine ganz willkürliche Annahme Vürtheims 128. Vielmehr kann *Ϝιλεύς* = *Ϝοιλεύς* sehr wohl auch in Ilios bodenständig gewesen sein, wie tatsächlich *Λ* 93 einen trojanischen Wagenlenker *Ϝοιλεύς* nennt.

schwinden können, daß eine jüngere Zeit erst die Untat des Aias ersinnen mußte, um die religiöse Pflicht der Jungfrauensendung zu begründen? Die gleiche Erwägung verbietet, an eine Kultübertragung von Lokris nach Troja zu denken. Überdies müßte sie in unglaublich frühe Zeit gefallen sein. Obwohl nämlich v. Wilamowitz bewiesen zu haben glaubt, daß die Verehrung der Athene in Ilios erst im 6. Jahrhundert aufgekommen sei[24], ist dieser Gottesdienst schon einer sehr frühen Zeit zuzuweisen.[25] In der nachhomerischen Dichtung spielt das Palladion, das längst schon als Bild der Athene galt, eine entscheidende Rolle; seine Kraft ist so wirksam, daß die Stadt nicht eingenommen werden kann, solange es innerhalb ihrer Mauern aufbewahrt wird (s. Sieveking, Roschers Lexikon III 1325). So etwas hätte man nicht erdichtet, bloß um das Ansehen des argivischen Palladions zu erhöhen, wie v. Wilamowitz, Ilias 382 (s. auch 395) im Anschluß an Chavannes *De raptu Palladii* 78 vermutet[26] (vgl. Wörner, Roschers Lexi-

[24] *Ilias* 379 f., Bethe *Neue Jahrb.* 1919 XLIII 10; vgl. auch Gruppe *Burs. Jahresbericht* 1921 CLXXXVI 348.

[25] Vgl. Dümmler *PW* II 1945 = *Kl. Schriften* II 23, Drerup *Berl. phil. Wochenschr.* 1919 S. 1221, 1223. Schwerwiegende Gründe für ein hohes Alter des trojanischen Heiligtums der Athene, die allerdings nicht ohne Widerspruch blieben (s. zuletzt Corssen *Sokrates* 1913 LXVII 248), hat Brückner in Dörpfelds *Troja u. Ilion* 557 ff. entwickelt. Da aber auch er (S. 567) sich ebensowenig wie v. Wilamowitz *Ilias* 379 und Bethe *Neue Jahrb.* 1919 XLIII 10 von dem frommen Glauben an Athenes Griechentum loszusagen vermag, trägt er Scheu, das Heiligtum bis in die VI., die von den Homerischen Griechen belagerte Stadt zurückzuverlegen, und schreibt seine Gründung der auf die Zerstörung dieser Stadt gefolgten Ansiedlung zu, obwohl diese ungemein dürftig und wahrscheinlich (s. Dörpfeld 184 f.) ebensowenig griechisch, sondern von Leuten desselben Stammes wie die zerstörte Stadt bewohnt war.

[26] Während Chavannes sich zur Rechtfertigung seiner Ansicht darauf berufen konnte, daß das hohe Ansehen des trojanischen Bildnisses der Athene dazu verleiten mußte, die Palladien anderer Städte darauf zurückzuführen (S. 80: *erat enim hoc omnino antiquissimum dei simulacrum quod in ipsorum traditionibus Graecis occurreret*), gerät v. Wilamowitz mit sich in Widerspruch, indem er die Einführung des Athene-

kon III 3449); denn die Kykliker, die unter dem Eindruck der Ilias dichteten, sahen in Athene eine der mächtigsten Schutzgottheiten der Griechen und wären von selbst nie darauf verfallen, sie zur Stadtgöttin von Ilios zu erheben, ihrem Bilde den Schutz der Stadt anzuvertrauen, nur um dieses Bild mit seiner schützenden Kraft wieder entfernen zu müssen, damit Ilios eingenommen werden konnte. Man hätte sich eine solche Schwierigkeit um so weniger selbst geschaffen, als sich Aphrodite, die Mutter des Aineias und Gönnerin des Paris, als Schutzgöttin Trojas geradezu aufdrängte, wie sie bekanntlich auch Hauptgöttin anderer Städte war. Es bestand daher offenbar eine alte Überlieferung, an der man nicht zu rütteln wagte, daß Athene Stadtgöttin von Ilios gewesen sei; und nichts berechtigt dazu, eine Übertragung des Athenekultes von Lokris oder überhaupt Mittelgriechenland nach der Troas jener fernen Vergangenheit zuzumuten.

Alles drängt zu dem Schlusse, daß in Lokris und in Ilios ohne gegenseitige Abhängigkeit die Verehrung der Athene schon in sehr früher Zeit bestanden hat. Das ist durchaus begreiflich, wenn Athene von Haus aus keine griechische Göttin war[27], sondern eine jener vorgriechischen Muttergottheiten[28],

kultes in Troja erst der Zeit des Kroisos zuweist (s. S. 380f.) und *Z*, wo allein innerhalb der Ilias Athene als Stadtgöttin erscheint, zu jung ist, als daß jemand darauf verfallen wäre, das uralte argivische Palladion mit Beziehung auf *Z* nachträglich für ein eigentlich trojanisches Heiligtum auszugeben.

[27] Vgl. Aly *Klio* 1911 XI 15, Blinkenberg *Hermes* 1915 L 272 (Athana Lindia vorgriechisch). Weinreich verweist mich auf Nilssons Aufsatz *Die Anfänge der Göttin Athene* (in *Danske Videnskab. Selskab hist.-fil. Medd.* IV 7, Kopenhagen 1921) und v. Wilamowitz *Sitz. Ber. Akad. Berl.* 1921, 950ff.

[28] Jahn *Archäol. Aufsätze* (1845) 74f., 82ff. (Liebesverhältnis zwischen Athene und Herakles, vgl. G. Körte *PW* VI 767), 91 und 124 (Spiegelzeichnungen des Ehepaars Hercle und Menrfa, vgl. G. Körte *Göttinger Bronzen* = Abhandl. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. 1917 XVI 29, 44f.), Preller-Robert *Mythologie* I 218, Dümmler *PW* II 2004ff. = *Kl. Schr.* II 102ff., v. Prott d. *Archiv* 1906 IX 91ff. und *Athen. Mitteil.* 1904 XXIX

die sowohl in Kleinasien wie in vielen Landschaften Griechenlands verehrt wurden. Schon ihr Name mutet ungriechisch an[29], und erst spät wurde sie zur jungfräulichen Beschützerin der Griechen erhoben, als die sie im Epos erscheint (s. Bethe, Homer I 364). In Lokris war sie „zweifelsohne die bedeutendste Gottheit" (Oldfather, Philologus 1912 LXXI 326). In Athen, wo sie anfangs nach η 81 kein eigenes Haus besaß (hierüber zuletzt Dörpfeld, Archäol. Jahrbuch 1919 XXXIV 4), wurden ihr vielleicht frühzeitig mehrere heilige Stätten zugewiesen, wonach die Stadt *Ἀθῆναι* in der Mehrzahl benannt wurde[30]: denn den Namen der Göttin vom Stadtnamen herzuleiten, der sie als die athenische *Ἀθηναίη* erscheinen ließe (so z. B. Ed. Meyer, Gesch. II 115, Beloch, Griech. Gesch. I 1^2 155^1), ist deshalb unzulässig[31], weil dann der ältere Name *Ἀθήνη*, auf den

19 f. (Athene bei Entbindungen, vgl. v. Basiner *Rhein. Mus.* 1905 LX 616), Pfister *Reliquienkult* 10, 62^{197}, A. Reinach *Revue de l'histoire des religions* 1914 LXIX 45; Apollon Patroos galt als Sohn des Hephaistos und der Athene (s. *PW* II 21); Strabon X 3 19: *Κορύβαντες . . . . . Ἀθηνᾶς καὶ Ἡλίου παῖδες*; Pausanias V 3 2 (die Erzählung soll vom Standpunkt der späteren Zeit, die an der Jungfräulichkeit Athenes nicht rütteln lassen wollte, den Kultnamen *Ἀθηνᾶ Μήτηρ* erklären; verkehrte Deutung von Weniger *Klio* 1905 V 23).

[29] Vgl. O. Hoffmann *Zeitschr. f. Gymnasialwesen* 1909, 76, *Gesch. d. griech. Sprache* I^2 16. Überhaupt scheint die Endung *ήνη* (*άνα*) ein Kennzeichen vorgriechischer Namen, wie *Μυκήνη, Μεσσήνη, Ἀνθήνη, Πριήνη, Μυτιλήνη, Παλλήνη, Πελλήνη, Σιδήνη, Πυρήνη, Πειρήνη, Κυλλήνη, Κυρήνη, Συήνη, Κεβρήνη* (vgl. *σαγ-ήνη*); allerdings führt Solmsen *Indogerm. Forsch.* 1912 XXX 27 einige davon auf griechische Wurzeln zurück, und *σελήνη* (= *σελάσ-να*) halte auch ich für eine griechische Bildung, ebenso mit Dittenberger *Hermes* 1906 XLI 198 *τι-θή-νη*; aber *εἰρήνη* erklären Debrunner *Gött. gel. Anz.* 1916, 740^3, Ed. Hermann *D. L. Z.* 1917 485, W. Krause *Berl. phil. Wochenschr.* 1920, 443 im Gegensatz zu Brugmann *Ber. d. sächs. Ges. der Wissensch.* 1916 LXVIII und Herbig *Friede* 1919 für vorgriechisch [Korr.-Zusatz: vgl. Kretschmer *Glotta* 1921 XI 277 ff.].

[30] So O. Hoffmann *Makedonen* 250, dagegen Kretschmer *Gött. gel. Anz.* 1910, 74 f.

[31] Vgl. Usener *Götternamen* 232 ff., Kretschmer *Einleitung* 418 f., Wachsmuth *PW* Suppl. I 159, Dittenberger *Hermes* 1906 216^1, Schriefl *Στρωματεῖς* 1909, 70, Pfister *Reliquienkult* 293.

auch die Ableitungen Ἀθηνόδοτος (vgl. Ἡρόδοτος), Ἀθηνόδωρος, Ἀθηνίων hinführen, unerklärt bliebe.

Ebensowenig wie Athene muß ursprünglich Ϝῖλος-Ϝιλεύς an eine bestimmte Stadt gebunden gewesen sein; sondern er war vermutlich gleichfalls eine vielerorten verehrte Gottheit der vorgriechischen Bevölkerung. Freilich muß er frühzeitig in Vergessenheit geraten oder vielmehr durch andere Gestalten verdrängt worden sein; und selbst an den Stätten, in denen er fest verankert war, in Ilios durch die Namensgleichheit der Stadt, in Lokris durch die uralte Verknüpfung mit dem lokrischen Aias, führte er später nur noch ein schattenhaftes Dasein: in Ilios so sehr, daß man zweifeln kann, ob sein Name mit seiner ganzen Erscheinung nicht einfach aus dem Stadtnamen abgeleitet ist und ob die Verlegung der Geburt des Ileus nach Ilios nicht auch einem Wortspiel mit dem Stadtnamen ihren Ursprung verdankt; denn was die Sage über die Vorgänge bei Gründung der Stadt zu berichten weiß, beweist natürlich eine von der Stadt unabhängige Selbständigkeit der Gestalt ebensowenig wie sein Grabmal in der troischen Ebene (vgl. v. Wilamowitz, Ilias 332), auf das er als Heros welcher Art immer unbedingten Anspruch hatte, wie denn auch Gräber des Laomedon und des Dardanos erwähnt werden. Vor übertriebener Zweifelsucht ist jedoch der lokrische Ϝιλεύς geeignet zu warnen, der eine noch bescheidenere Rolle spielt und doch kein Gemächte der Dichter sein kann, weil nicht der geringste Grund oder Zweck einer solchen Erfindung ersichtlich ist; vielmehr bezeugt seine echte Urwüchsigkeit der unleugbare Zusammenhang mit der lokrischen Ἀθηνᾶ Ϝιλιάς um so sicherer, als dieser Zusammenhang von der Überlieferung in keiner Weise ausgebeutet oder auch nur angedeutet ist, sondern erst aus der Namensverwandtschaft erschlossen werden muß.

Darf somit Ϝῖλος-Ϝιλεύς mit aller Wahrscheinlichkeit zum uralten Bestand der vorgriechischen Religion gezählt werden, so drängt sich um so stärker die Frage auf, warum er dort, wo sich die Erinnerung an ihn erhalten hat, also zunächst in

der nach ihm benannten Gründung *Ϝίλιος*, dann in Lokris, mit Athene gepaart erscheint; denn mit *Ϝίλιος* war Athene so innig verwachsen, daß sie als dortige Stadtgöttin auch von einer Zeit anerkannt wurde, in der diese Anerkennung zu Widersprüchen in Sage und Dichtung führte (s. oben), und in Lokris weisen *Ϝιλεύς* und die *Ἀθηνᾶ Ϝιλιάς* unverkennbar aufeinander. Der Grund der Zusammengehörigkeit von Athene und *Ϝίλος* läßt sich aus dem ursprünglichen Wesen des *Ὀιλῆος ταχὺς Αἴας* (*B* 527) erschließen, des angeblichen Sohnes des Oileus-*Ϝιλεύς*.

Zur Aufhellung des Wesens dieses Aias trägt sein berühmterer Namensvetter, der Telamonier Aias, etwas bei, auf den man sich um so eher berufen darf, als Robert, Studien zur Ilias 406ff. die seither fast allgemein durchgedrungene Ansicht begründet hat, daß die beiden Aias ursprünglich nur eine Sagengestalt gewesen seien.[32] Diese Gleichsetzung, die v. Wilamowitz, Ilias 49[1] für eine Ungeheuerlichkeit erklärt, verdient jedenfalls erneute Prüfung. Allgemein zugegeben wird, daß *Τελαμώνιος* anfangs nicht als Patronymikon gemeint war, obwohl das Grundwort natürlich *τελαμών* ist und ich überzeugt bin, daß Telamon seit alters eine selbständige Gestalt des Volksglaubens war, wenngleich sich das mit den verhältnismäßig späten Zeugnissen nicht beweisen läßt. Die Eigenart dieser Gestalt ist aus dem Wortsinn zu erschließen, und es ist klar, daß auch der *Τελαμώνιος* an dieser Eigenart teilhat. Die Wurzel ist dieselbe wie in Tantalos (aus Tal-tal-os) und Atlas (aus Sm̥-tla-s?).[33] Alle drei sind gewaltige Träger, Träger des Himmelsgewölbes[34], Berggeister. Da die Wurzel *tela* indogermanisch ist und in der griechischen Sprache sich reich

[32] Vgl. Bethe *Neue Jahrb.* 1904 XIII 5, Beloch *Griech. Geschichte* I 1[2] 185, Girard *Revue des études grecques* 1905 XVIII 68, 72f., Kroll *Neue Jahrb.* 1912 XXIX 175.

[33] Vgl. Scheuer, Roschers *Lexikon* V 78, 82, Joh. Schmidt ebenda V 230, 415, Vürtheim a. a. O. 69f., Solmsen *Beitr. z. griech. Wortforschung* I 1909 24, 78.

[34] Tantalos Berggott auf Lesbos, s. v. Wilamowitz *Herakles* II[2] 96.

entfaltet hat, so sind diese Namen von Berggöttern zweifellos griechisch. Auch der Telamonier ist also ein griechischer Berggott wie Telamon selbst, ein Bergriese, vergleichbar unserem Rübezahl, an den er durch die reckenhafte Kraft des Körpers, die offene Geradheit und biedere Derbheit des Wesens, seine arglose Treue ohne Falsch und Trug, die kindliche Gutmütigkeit gegen Wohlgesinnte, andererseits den unversöhnlichen Haß gegen seine Feinde erinnert. Da ihm aber ein zweiter Name, der Hauptname Aias, seit jeher zukommt, dessen griechische Herkunft mindestens fraglich ist (vgl. Girard *Revue des études grecques* 1905 XVIII 66), so liegt es nahe, zu vermuten, daß Aias der vorgriechische Name derselben oder einer ähnlichen Gestalt gewesen sei, deren Wesen durch den Zusatz *Τελαμώνιος* näher bestimmt werden sollte. Damit ist aufs beste die Deutung Solmsens[35] vereinbar, der Aias als Erdgott aufgefaßt hat. Ein gewaltiger Berggott aber, wie man sich den Telamonier Aias vorstellen muß, kann seine eigentliche Heimat nicht auf der kleinen Insel Salamis mit ihren bescheidenen Anhöhen gehabt haben[36], weit eher in dem wilden Bergland der Lokrer, mit dem sein Namensvetter verwachsen ist durch das Fest der *Αἰάντεια*, das in Opus gefeiert wurde, und durch die Sitte der Lokrer, ihrem Heros Aias einen Platz in der Schlachtreihe freizulassen. Erblickt man demgemäß in *Αἴας* den älteren, vielleicht noch vorgriechischen Namen einer Gottheit, so ist der Schluß fast unausweichlich, daß überall, wo dieser Name auftaucht, Ausstrahlungen desselben Wesens anzuerkennen sind.[37] Erst die Dichtung, die aus den von Robert zusammen-

[35] *Beitr.* I 78[2]. Beachtenswert ist, daß in der Liste der Poseidonspriester von Halikarnaß (Dittenberger *Sylloge*[3] 608) der Listenführer *Τελαμών* als Sohn des „Erdherrn" (s. u. [43]) Poseidon erscheint.

[36] Bekanntlich wird Salamis nur an zwei ganz jungen Stellen der Ilias (*B* 557 und *H* 199) als Heimat des Telamoniers bezeichnet; vgl. v. Wilamowitz *Hom. Unters.* 244; dagegen Kroll *Neue Jahrb.* 1912 XXIX 175.

[37] Auch in Megara, wo eine *Ἀθάνα Αἰαντίς* verehrt wurde, wie in Opus die *Λοκρὶς Αἰαντίς*; vgl. Wilhelm *Jahreshefte* 1911 XIV 224 f.

gestellten Gründen eine Scheidung vorzunehmen genötigt war, hat den Telamonier von seinem heimischen Boden losgelöst, zunächst ohne ihm eine andere Heimat zuzuweisen (s. Vürtheim a.a.O. 23); die gewann er, wie oben gesagt (S. 26), wahrscheinlich erst durch Teukros.[38] Allerdings scheint gegen die Gleichsetzung der beiden *Αἴαντε* die Verschiedenheit ihrer Naturen und Charaktere zu sprechen, die von der Dichtung geflissentlich hervorgehoben wird; aber die Wildheit, die dem kleineren, leichter bewaffneten, behenderen Aias von Haus aus gleichfalls eigen war, bricht in einzelnen Zügen mit unbändiger Gewalt durch alle dichterischen Hüllen hindurch, wenn er dem Gegner den Kopf abhaut, an Tapferkeit es allen gleichtut und voll Trotz sich gegen Götter selbst erhebt (vgl. Toepffer, PW I 936).

In der lokrischen Heimat wurde er *Ὀιλῆος* (*Ϝιλῆος*) *Αἴας* genannt, was wahrscheinlich ebensowenig wie *Τελαμώνιος Αἴας* eine Filiation anzeigte, sondern vielleicht aus *Ὀιλήιος* hervorgegangen war (vgl. Wackernagel, Homerische Untersuchungen 164[1]). Jedenfalls zeigt auch dieser Beiname mindestens eine innere Verwandtschaft an; wenn also Aias ein Erdgott war, so war es auch Oileus; und da Oileus-*Ϝιλεύς* von der lokrischen *Ἀθηνᾶ Ϝιλιάς* nicht zu trennen ist[39], die eine alte Muttergöttin, eine Verkörperung der Mutter Erde war, so enthüllt sich uns damit ein wesensgleiches Paar (Erdgott und Erdgöttin), dessen männlicher Teil *Ϝιλεύς* noch in vorgriechischer Zeit von Aias verdrängt worden zu sein scheint.[40] Dieser *Ϝιλεύς*, dieser *Ὀιλήιος Αἴας* stehen zur *Ἀθηνᾶ Ϝιλιάς* in demselben Verhältnis wie Poseidon in Athen zu Athene (s. auch Sam Wide, Lakonische

[38] Anders v. Wilamowitz *Hom. Unters.* 245.

[39] Beachtenswert ist, worauf Oldfather *PW* III. Suppl.-Band 178 hinweist, daß Alkimache, nach Suidas ein Beiname der Athene, auch als Gattin des Oileus erscheint, dem sie entweder Aias oder Medon gebiert (s. Toepffer *PW* I 1539).

[40] Oldfather *Philol.* 1912 LXXI 327: „besonders als Athene Ilias bei Naupaktos, zu Physkos und Naryx war sie mit dem uralten Aias-Stamme verbunden".

Kulte 39); denn auch Poseidon war ursprünglich ein Erdgott als *Ποτι-δᾶν*.[41]

Die Verdrängung des *Ϝιλεύς* durch Aias, die vielleicht dazu führte, der *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* eine *Λοκρὶς Αἰαντίς* an die Seite zu setzen, hat sich wahrscheinlich ebensowenig widerstandslos vollzogen wie in ähnlichen Fällen; und daher mag eine Feindseligkeit der Athene gegen den *Ὀιλήιος Αἴας* (vgl. Vürtheim a. a. O. 30 ff.) stammen, von der noch die Folgezeit weiß, die sie mit einem Frevel des Aias gegen die Göttin zu begründen suchte. Als er gleich anderen griechischen Helden von der Dichtung in den Trojanischen Krieg einbezogen wurde, lenkte Lokris die Aufmerksamkeit auf die große Stadtgöttin von Ilios, deren nahe Verwandtschaft mit der lokrischen *Ἀθηνᾶ Ἴλιος* jetzt erst ins Bewußtsein trat. Diese Erkenntnis gab den Anstoß zur Aufnahme von Kultbeziehungen, wie sie die Sendung lokrischer Mädchen zur Athene von Ilios bezeugt (s. Anhang), die noch in hellenistischer Zeit das Geschlecht der *Αἰάντειοι* belastet (s. Wilhelm, Jahreshefte 1911 XIV 163 ff.). Aber auch dieser religiöse Verkehr mit der Stadt des Ilos vermochte der verblaßten Gestalt des lokrischen *Ϝιλεύς* kein frisches Lebensblut mehr einzuflößen; er war und blieb aufs Altenteil gesetzt, während der trojanische *Ϝῖλος* dank seinem unverkennbaren Zusammenhang mit dem Stadtnamen wenigstens den Rang eines *ἥρως ἐπώνυμος* behauptete. Als Erdgott allerdings hatte er auch in Troja mit einem jüngeren Nebenbuhler zu kämpfen, mit Erichthonios; das Schlachtfeld behauptete freilich keiner von beiden.

Natürlich hat es nicht an Stimmen gefehlt, die den trojanischen Erichthonios, den Sohn des Dardanos, auf attischen Einfluß zurückführten.[42] Aber wenn damals der attische Ein-

[41] Vgl. Kretschmer *Glotta* 1909 I 27 f., E. H. Meyer, Roschers *Lexikon* III 2817 ff.

[42] Vgl. Dümmler *PW* II 1958 = *Kl. Schr.* II 41, Escher *PW* VI 440, Joh. Schmidt, Roschers *Lexikon* V 417, Robert *Heldensage* I 140, 389.

fluß schon so mächtig gewesen wäre, hätte er es schwerlich darauf abgesehen, ein nicht mehr vollwertiges Glied der attischen Götterwelt einem anderen Staate aufzudrängen, noch dazu unter einem den Athenern minder geläufigen Namen; denn in Athen hieß dieser Gott Erechtheus, und erst am Ende des 5. Jahrhunderts hat man angefangen, den durchsichtigeren Namen Erichthonios dafür — und daneben einzusetzen (s. Zeitschrift f. d. österr. Gymn. 1899, 208, Wellmann, Hermes 1910, XLV 554ff.). Sicher gehören beide Namen zusammen; aber ich halte nicht mit v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen II 128, Escher, PW VI 404, Malten, PW VIII 351 u. a. *Ἐρεχθεύς* für eine Kurzform von *Ἐρι-χθόν-ιος* (= der gewaltige Chthonios?), sondern folge Usener, Götternamen 140 und Kretschmer, Glotta 1913 IV 306 in der Herleitung vom Verbalstamm *ἐρεχθ*, während ich *Ἐριχθόνιος* als Verkürzung von *Ἐρεχθε-χθόν-ιος* (Erdbrecher) ansehe. Mit Usener haben wir den „Schollenbrecher" zu den Sondergottheiten zu rechnen, die sich insbesondere bei den Römern und den Litauern in großer Mannigfaltigkeit nachweisen lassen und sicherlich indogermanisches Erbgut waren. Diese Erdgottheit wurde später mit Poseidon—Poti-dan, dem in viel weiteren Kreisen verehrten „Erdherrn"[43], verschmolzen, der als solcher auch *Γαιά-ϝοχος* (der unter der Erde dahinfährt, s. Sam Wide, Lakonische Kulte 38), und *Ἐνοσίγαιος*[44] hieß. In Athen wurde beiden an demselben Altar geopfert, ja, es wurde dort ein *Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς* verehrt.

Alle diese Namen tragen griechisches Gepräge, und Erichthonios ist sogar, wie gesagt, in seiner besonderen Wirksamkeit eine echt indogermanische Gestalt. Dennoch ist hierin eine Anknüpfung an die vorgriechische Religion unverkennbar, in

[43] Vgl. Kretschmer *Glotta* 1909 I 27f., E. H. Meyer, Roschers *Lexikon* III 2317, 2820, v. Wilamowitz *Ilias* 290.

[44] Erderschüttrer? Vgl. H. Ehrlich *Progr. d. Altst.-G.* Königsberg 1910 37. Der Dreizack als Blitz gedeutet von Gruppe *Neue Jahrb.* 1918 XLI 297.

der die Erde höchste Verehrung genoß und zusammen mit dieser Muttergottheit ein männlicher Gott verehrt wurde. Ein vorgriechischer Bestandteil im Wesen jener Gottheiten ist auch die Gestalt, unter der man sie sich vergegenwärtigte. Der Beiname Poseidons ἵππιος[45], dem in Kolonos die Ἀθήνη ἱππία zur Seite steht, und manche attische Sage bezeugen die Roßgestalt des „Erdherrn"; und da der Fetischismus, namentlich die Verehrung tiergestaltiger Götter den Griechen von Haus aus wie überhaupt den Indogermanen fast ganz fremd war, während er in der vorgriechischen Bevölkerung der ägäischen Landgebiete üppig wucherte, so geht man nicht fehl, wenn man auch die Roßgestalt Poseidons nicht auf Rechnung der Griechen, sondern ihrer Vorläufer setzt (vgl. Cook *Journ. of hell. st.* 1894 XIV 142, 147); aber trotzdem ist sie ein verhältnismäßig junges Gebilde, weil das Pferd erst nach 2000 v. Chr. in die östlichen Küstenländer des Mittelmeeres eingeführt worden sein soll. Dieser roßgestaltige Erdengott, dem die Griechen den Namen Erichthonios (Erechtheus) oder Potidan beilegten, war keineswegs auf das griechische Festland beschränkt, sondern faßte auch in Kleinasien Wurzel; der trojanische Erichthonios ist Zeuge dafür. Ganz unabhängig von anderen Überlieferungen ist die Erzählung des Aineias von dem Reichtum seines Ältergroßvaters Erichthonios an Stutenherden, die von Boreas geschwängert wurden (vgl. J. v. Negelein, Das Pferd im arischen Altertum = Teutonia II 68f.). Wenn auch Boreas es ist, der in Gestalt eines Hengstes den Stuten beiwohnt, so ist doch längst erkannt, daß Boreas in vielfache Wechselbeziehung zu Poseidon getreten ist; und es ist kaum zweifelhaft, daß Erichthonios als Herr der Stuten ursprünglich die Stelle des Boreas eingenommen hat.

Sowie der athenische Erechtheus in ältester Zeit wahrscheinlich an der Spitze der Königsliste gestanden hat (s. Dümmler, PW II 1958 = Kl. Schr. II 40), so mögen auch die troja-

[45] Vgl. de Visser *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam* 163f., E. H. Meyer, Roschers *Lexikon* III 2822ff.

nischen Könige ihr Geschlecht vom einheimischen Erdgott hergeleitet haben. Als aber der indogermanische Stamm der Dardaner sich des Landes bemächtigte, erhielt ihr eponymer Ahnherr natürlich den Vorrang.

Während Erichthonios und Ilos, Dardanos und Tros zweifellos einheimischen Überlieferungen entstammen, ist Laomedon Vollblutgrieche (vgl. Vürtheim a. a. O. 104); aber die Griechen können ihn erst eingeschaltet haben, als das trojanische Königshaus bereits völlig ausgestorben war, weil sonst die Einführung des griechischen Namens Laomedon für den Vater des letzten Königs auf unüberwindlichen Widerstand gestoßen wäre (vgl. Robert, Heldensage I 389). Als Barbarenkönig ist er dadurch gekennzeichnet, daß er jedes Versprechen bricht; es ereilt ihn denn auch die verdiente Strafe, indem seine Stadt Ilios zerstört wird und er dabei einen schimpflichen Tod findet. Da Priamos damals noch ganz jung gewesen sein soll, während er bei der endgültigen Zerstörung der Stadt ein hochbetagter Greis war, so müssen zwischen den beiden Kriegen mindestens zwei Menschenalter angesetzt werden. Es erhebt sich aber die Frage, warum die Sage überhaupt eine ältere Zerstörung Trojas eingefügt hat. Die Antwort glaube ich mit dem Hinweis darauf geben zu können, daß der Befund der Ausgrabungen tatsächlich eine dem Homerischen Troja weit vorausliegende Zerstörung und Verbrennung einer stattlichen Burg, der II. Stadt Dörpfelds, ergeben hat. Erinnerungen daran mögen sich in der Gegend erhalten haben und waren vielleicht auch der Grund dafür, daß die Stätte später als ἄτης λόφος bezeichnet wurde, wozu ein einmaliger Untergang der Stadt kaum ausgereicht hätte. Allerdings lehren die Ausgrabungen, daß diese ältere Burg nicht zwei oder drei Menschenalter vor der Homerischen geblüht hat und untergegangen ist, sondern viele Jahrhunderte vorher. Aber die Erinnerung des Volkes und die Dichtung, die aus ihr schöpft, pflegt die zeitlichen Zwischenräume zu verkürzen, wie auch das Nibelungenlied zeigt. Eher

mag es verwunderlich erscheinen, daß die erste Zerstörung der Stadt nicht gleich unter ihren Gründer Ilos verlegt wurde, wodurch die Einschiebung eines rein erfundenen Königs überflüssig geworden wäre. Aber auch der Grund dafür läßt sich noch erraten: es kann das Bewußtsein lebendig geblieben sein, daß die Stadt lange Zeit hindurch vor ihrer Eroberung geblüht hat; überdies waren gewiß auch dichterische Erwägungen maßgebend für die Einschiebung Laomedons. Die Zerstörung mußte in der Dichtung als Strafe für eine Schuld hingestellt werden, und man scheute sich begreiflicherweise, dem frommen Gründerkönig, der unter göttlichem Schutze stand, die Schuld am Untergang zuzuschreiben. Dagegen war es für die Dichtung ein lohnender Vorwurf, einen Bösewicht einzufügen, der von Anfang an durch Tücke und Rechtsbruch aufs Verderben hinsteuerte.

Träger von Erinnerungen an Ereignisse der Landschaft können vor allem die Aineiaden gewesen sein, die bis gegen das 8. Jahrhundert in der Troas geherrscht zu haben scheinen; dies ist aus der Ankündigung Poseidons *Y* 307f. *νῦν δὲ δὴ Αἰνείαο βίῃ Τρώεσσιν ἀνάξει καὶ παίδων παῖδες* zu folgern, und Arktinos (Kinkel 49) erzählte geradezu, daß Aineias nach der Zerstörung Trojas auf den Ida gezogen sei (vgl. *hymn. in Ven.* 196f.).[46] Aber schon Stesichoros berichtete von der Auswanderung des Aineias nach Hesperien; somit kann zu seiner Zeit, also spätestens gegen Ende des 7. Jahrhunderts keine Spur dieses Fürstengeschlechtes mehr erhalten gewesen sein (Ed. Meyer, Gesch v. Troas 69). Der Stammvater dieses Geschlechtes Aineias war vermutlich ebenso eine vorgriechische Gottheit wie seine Mutter, in der schon Ed. Meyer a. a. O. 26 die kleinasiatische Muttergöttin erkannt hat[47], und

[46] Ed. Meyer *Gesch. von Troas* 68, Woerner, Roschers *Lexikon* I 165, v. Wilamowitz *Ilias* 333, Ed. Schwartz *Zur Entstehung d. Ilias* (Schriften d. Straßburger wissensch. Gesellschaft 1918) 23[1].

[47] Vgl. v. Wilamowitz *Ilias* 83.

sein Vater Anchises, mit dem Aineias auch in Arkadien verbunden erscheint (vgl. Nettleship *Journ. of philology* 1880 IX 29ff., Pfister, Reliquienkult 43, 137ff., 229). Dagegen erwecken die Namen seiner unmittelbaren Vorfahren Assarakos[48] und Kapys den Eindruck, daß sie geschichtlichen Königen angehörten, denen der Dichter ein Denkmal setzen wollte. Er konnte dies in dem gegebenen Zusammenhang nur dadurch erreichen, daß Aineias sie als seine Vorfahren bezeichnet.

Anhang über die lokrische Buße.

Die Mädchen, die gleich bei ihrer Ankunft ausgepeitscht wurden und nur durch eilige Flucht in den Tempel der Göttin, der sie geweiht waren, sich dem ihnen zugefallenen Todeslos entziehen konnten, faßt Schwenn (Menschenopfer = RGVV XV 3, 26ff., ähnlich A. Reinach *Revue de l'histoire des religions* 1914 LXIX 47ff.) als Sündenböcke auf[49]; stimmt diese Auffassung, so hatten sie ein der Stadt drohendes Verhängnis abzuwehren *by diverting to themselves the evils that threaten others* (Frazer 38). Die Überlieferung über den seltsamen Brauch, die sich bis ins 8. Jahrhundert zurückverfolgen läßt (s. Brückner in Dörpfelds Troja und Ilion 558), verschweigt den wahren Grund, warum die Lokrer von Zeit zu Zeit Mädchen ihrer vornehmsten Familien diesem Schicksal zuführten, oder vielmehr sie gibt fast einhellig einen sagenhaften Grund an, der an eine angebliche Übeltat des Aias anknüpft, und bekennt damit, daß der wahre Grund dem Gedächtnis schon damals entschwunden war (vgl. Valeton *Mnem.* 1912 XL 21). Allerdings haben Wilhelm 185f. und Lehmann-Haupt (in Gercke-Nordens Einleitung III^2 106, Klio 1913 XIII 314f.) in der Überlieferung vom Frevel des Aias einen geschichtlichen Kern erkennen zu sollen geglaubt, indem die Lokrer nur unter einem solchen Druck sich dazu hätten entschließen können, jahrhundertelang eine so schwere Blutsteuer zu tragen. Aber diese Auffassung, in der sie sich mit Hauser (Jahreshefte 1913 XV 173, vgl. Max Schmidt, Troika 1917, 57) berühren, trägt jüngere Anschauungen in die fromme, alte Zeit, in der sich der Brauch einbürgerte. So wie der Kriegs-

[48] Sicherlich falsch die Anknüpfung an Assur (Aßmann *Glotta* 1918 IX 95), vgl. Kretschmer *Einleitung* 185[1].

[49] Frazer *The golden bough*[3], dessen VI. Band sich ausführlich über *The scapegoat* verbreitet, erwähnt dieses Beispiel nicht einmal, weder 38ff. *(The transference to men)* noch 170ff. *(The expulsion of embodied evils)*.

dienst fürs Vaterland zumal im Altertum nicht als Last, sondern als Ehre empfunden wurde, so wie die Opferung einer Frau am Grabe des verstorbenen Gatten vielfach als beneidenswertes Los galt (vgl. Her. V 5), so betrachteten es die edelsten lokrischen Familien, wie Brückner 558 und Corssen, Sokrates 1913 LXVII 201f. treffend ausführen, als Ehrenpflicht und adliges Vorrecht, nach dem Heiligtum der ilischen Athene ihre Töchter zu senden.[50] Erst die aufgeklärten Söhne des 4. und 3. Jahrhunderts haben die Ehrenpflicht als Last empfunden, sich von der drückenden Buße mit Berufung auf den Ablauf der Frist loszuschrauben gesucht und schließlich, als der Versuch mißlang, sie mit dem von Wilhelm herausgegebenen Vertrag (275—240; nach A. Reinach a. a. O. 24: gegen 230) wenigstens auf die Nachkommen des Aias[51] und seine Vaterstadt abgeschoben; vgl. Corssen a. a. O. 191. Sehr bestechend freilich ist der von Wilhelm S. 184f. ins Treffen geführte und mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit belegte Grund, daß die Zweizahl der entsandten Mädchen durch den alten Rechtssatz *τὴν βλάβην ἀποτεῖσαι διπλῆν* bedingt sei. Aber er selbst gibt zu, daß die Zweizahl auch sonst gerade bei Menschenopfern wiederkehrt; die Errhephoren bezeugen sie für den Tempeldienst; und Pausanias VIII 53, 3 beweist anderseits, daß die Buße nicht immer ein Doppelopfer forderte (vgl. Schwenn 55f.). Von entscheidender Bedeutung ist es, daß innerhalb unserer Überlieferung erst Arktinos von jenem Frevel des Aias spricht. Gewiß darf man daraus nicht senkrecht folgern, daß er der älteren Sage fremd war; aber gerade eine Stelle der Homerischen Epen, wo man eine Hindeutung darauf erkennen zu dürfen glaubte, beweist das Gegenteil. Wäre nämlich der *γ* 135 erwähnte Groll der Athene durch den Frevel des Aias verschuldet, so würde ihre Rache ihr Ziel völlig verfehlen, da sie sich nicht gegen ihn, sondern zunächst gegen die Atriden richtet und ihren Bruderzwist herbeiführt.[52] Viel eher könnte man daher die Worte *γ* 133f. *ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι πάντες ἔσαν*, die das Strafgericht des Zeus begründen, schon wegen

---

[50] Vgl. Polyb XII 5 7: *ταύτας δ'εἶναι τὰς ἑκατὸν οἰκίας τὰς προκριθείσας ὑπὸ τῶν Λοκρῶν πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελθεῖν ἐξ ὧν ἔμελλον οἱ Λοκροὶ κατὰ τὸν χρησμὸν κληροῦν τὰς ἀποσταλησομένας παρθένους εἰς Ἴλιον.*

[51] Nach Corssen *Sokrates* 1913 LXVII 195 vielmehr ein angesehenes Priestergeschlecht im Dienste der *Λοκρὶς Αἰαντίς*.

[52] *γ* 132ff.: *καὶ τότε δὴ Ζεὺς λυγρὸν ἐνὶ φρεσὶ μήδετο νόστον*
Ἀργείοις ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι
πάντες ἔσαν· τῶ σφεων πολέες κακὸν οἶτον ἐπέσπον
μήνιος ἐξ ὀλοῆς γλαυκώπιδος ὀβριμοπάτρης
ἥ τ' ἔριν Ἀτρεΐδῃσι μετ' ἀμφοτέροισιν ἔθηκεν.

des folgenden τῶ auch als Grund der μῆνις der Athene gelten lassen.[53] Die Bosheit ferner, mit der sie Ψ 774ff. Aias im Wettlauf zu Falle bringt und dem Gelächter der Zuschauer preisgibt, wird ausdrücklich auf den Hilferuf ihres Lieblings Odysseus zurückgeführt und kann keinesfalls eine Folge des Frevels sein, der zu der Zeit noch gar nicht begangen war. Am ehesten ließe sich δ 502f.

καί νύ κεν ἔκφυγε κῆρα καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ
εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκβαλε καὶ μέγ' ἀάσθη

auf den Frevel beziehen, und Dümmler, PW II 1945 (= Kl. Schr. II 23) hält dies auch für möglich, ja v. Wilamowitz, Ilias 383, 390 geht so weit, aus allen drei Homerstellen Bekanntschaft mit der Tempelschändung des Aias zu schließen (danach Max Schmidt a.a.O. 51). Viel vorsichtiger urteilte Demetrios (Strabon XIII 40): *βίας δὲ οὐδὲ μέμνηται οὐδ' ὅτι ἡ φθορὰ τοῦ Αἴαντος ἐν τῇ ναυαγίᾳ κατὰ μῆνιν Ἀθηνᾶς συνέβη ἢ κατὰ τοιαύτην αἰτίαν ἀλλ' ἀπεχθανόμενον μὲν τῇ Ἀθηνᾷ κατὰ τὸ κοινὸν εἴρηκεν (ἁπάντων γὰρ εἰς τὸ ἱερὸν ἀσεβησάντων ἅπασιν ἐμήνιεν) ἀπολέσθαι δὲ ὑπὸ Ποσειδῶνος μεγαλορρημονήσαντα.*[54] In Wirklichkeit scheint der Haß der Athene gegen Aias einen tiefer liegenden, religiösen Grund gehabt zu haben, wenn ich richtig vermutet habe (s. oben S. 37), daß Aias den *Filεύς*, den göttlichen Genossen der *Ἀθάνα Ἰλιάς*, verdrängt und sich an seinen Platz gesetzt hat.[55] Davon wußte die ionische Dichtung natürlich nichts mehr, und so erfand sie zur Begründung des altüberlieferten Hasses eine Sage nach berühmten Mustern, deren auch wir noch mehrere kennen.[56] Damit ließ sich zugleich bequem die lokrische Buße rechtfertigen. Wie wenig Gewicht man aber dieser sagenhaften Begründung beimaß, ist daraus zu ersehen, daß eine andere zur Auswahl vorgebracht wurde (Apollodor, Epitome 6, 20): *Λοκροὶ δὲ μόλις τὴν ἑαυτῶν καταλαβόντες, ἐπεὶ μετὰ τρίτον ἔτος τὴν Λοκρίδα κατέσχε φθορά, δέχονται χρησμὸν ἐξιλάσασθαι τὴν ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶν καὶ δύο παρθένους πέμπειν ἱκέτιδας ἐπὶ ἔτη χίλια· καὶ λαγχάνουσι πρῶται Περίβοια καὶ Κλεοπάτρα*; und v. Wilamowitz, Ilias 392 hält

[53] Diese Auffassung kann sich stützen auf α 326f.

ὁ δ' Ἀχαιῶν νόστον ἄειδεν
λυγρὸν ὃν ἐκ Τροίης ἐπετείλατο Παλλὰς Ἀθήνη,

während ε 108f.

ἀτὰρ ἐν νόστῳ Ἀθηναίην ἀλίτοντο
ἦ σφιν ἐπῶρσ' ἄνεμόν τε κακὸν καὶ κύματα μακρά

eine wesentlich verschiedene Anschauung zum Ausdruck kommt.

[54] Vgl. Toepffer *PW* I 937, Vürtheim a.a.O. 33, Corssen a.a.O. 235.

[55] Dümmler *PW* II 1996 = *Kl. Schr.* II 91 meint freilich, daß Aias nicht von Anfang an ein Feind der Göttin gewesen sei.

[56] Vgl. Wilhelm 177, 18υ, Vürtheim 104, 123.

diese Zurückführung der Sitte auf einen durch λοιμός bedingten Orakelspruch für durchaus glaubwürdig, versetzt aber zugleich infolgedessen den Anfang der Buße in viel jüngere Zeit.[57]

Wenn aber schon das 8. Jahrhundert nichts mehr von dem wahren Hergang der Dinge wußte, so muß die Sitte selbst, lokrische Mädchen nach Troja zu entsenden, höher hinaufreichen[58], mag auch v. Wilamowitz, Ilias 394 (danach Max Schmidt a. a. O. 57) das als Unsinn brandmarken. Wir gelangen damit in eine Zeit, die von der Zerstörung Trojas nicht mehr weit entfernt ist. In Übereinstimmung mit Strabon XIII 40 (Demetrios): λέγουσι δ' οἱ νῦν Ἰλιεῖς καὶ τοῦτο ὡς οὐδὲ τελέως ἠφανίσθαι συνέβαινεν τὴν πόλιν κατὰ τὴν ἅλωσιν ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν οὐδ' ἐξελείφθη οὐδέποτε· αἱ γοῦν Λοκρίδες παρθένοι μικρὸν ὕστερον ἀρξάμεναι ἐπέμποντο κατ' ἔτος rückt daher Brückner (in Dörpfelds Troja und Ilion 558ff., 570) die Entstehung des Brauches bis knapp an die Zerstörung der VI. Stadt heran; und nur, weil er sich scheut, Athene als nicht griechische Göttin zu betrachten, verlegt er die Gründung ihres Heiligtums und ebenso die Anfänge der lokrischen Buße in etwas jüngere Zeit als in die der VI. Stadt. Demnach hatte das Altertum nicht so unrecht, unmittelbar an die Zerstörung Trojas anzuknüpfen und dem einzigen Helden der Lokrer, der im Epos eine Rolle spielte, die Schuld daran aufzuladen, zumal wenn seine Feindschaft gegen Athene noch die Vorstellung beherrschte.

Uns drängt sich eher der religiöse Zusammenhang zwischen der Athene von Ilios und der lokrischen Athene Ilias auf; und so wage ich die Vermutung, daß die Lokrer es nach der Zerstörung Trojas und des dortigen Heiligtums ihrer Hauptgöttin für ihre Pflicht hielten, den Gottesdienst wieder einzurichten und zu diesem Zweck der Göttin Dienerinnen aus ihren ältesten Geschlechtern zu weihen[59], die zugleich, um das entsetzliche Verhängnis, das am ἄτης λόφος zu haften schien, zu bannen, die Rolle von Sündenböcken übernehmen mußten (vgl. Wilhelm 176); und vielleicht ist es kein Zufall, daß eine der zwei ersten Büßerinnen Periboia hieß wie die Mutter des Aias —

[57] Dagegen bringt Corsson a. a. O. 198, 201 f., 239 beachtenswerte Gründe dafür vor, daß der Orakelspruch jüngere Erfindung, wahrscheinlich des Timaios sei, und Bickel *Diatribe in Senecae fragmenta* I 166ff. setzt wenigstens die 1000 Jahre auf Rechnung des Timaios. Von Haus aus sind λοιμός samt zugehörigem Orakel und Frevel des Aias zwei selbständige Versuche, die lokrische Buße zu erklären, und reichen zu diesem Zweck jeder für sich aus; erst später hat man beide miteinander vereinigt (s. Schol. zu Lykophron 1141).

[58] Vgl. Ed. Meyer *Gesch. v. Troas* 67, Vürtheim a. a. O. 105, 117 f., Wilhelm *Jahreshefte* 1911 XIV 175, Valeton *Mnem.* 1912 XL 22, wogegen Corssen a. a. O. 246 unberechtigte Zweifel erhebt.

[59] Vgl. Vürtheim a. a. O. 130, v. Wilamowitz *Ilias* 390, Corssen 247.

freilich des Telamoniers. Der Zustand der Ruinen der VI. Stadt ist, wie Brückners Ausführungen S. 570 zeigen[60], mit der Annahme baldiger Erneuerung des alten Gottesdienstes keineswegs so unvereinbar, wie Engelmann, Zeitschrift für Gymnasialwesen 1904 Jahresberichte 269f. und v. Wilamowitz, Ilias 394 glauben; das Heiligtum muß ja nicht ein Tempel gewesen sein; und jedenfalls ist es eher glaublich, daß auf zeitweise verödeter Stätte ein altehrwürdiger Gottesdienst seine Fortsetzung und Ausgestaltung gefunden habe, als daß eine der unansehnlichen Niederlassungen, die sich aus den Trümmern der mächtigen Stadt des Priamos erhoben, den weltberühmten Dienst der *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* ganz neu eingeführt habe.[61] Wer seiner Phantasie freien Lauf lassen will, mag sich ausmalen, daß die Kimmerier der VII. Ansiedlung die Verehrung der stammfremden Göttin ungern duldeten und besonders die aus weiter Ferne hergekommenen Tempeldienerinnen nicht zulassen wollten, sondern verfolgten. Diese Verfolgung kann, wie im religiösen Brauch mit Vorliebe auffällige Begleiterscheinungen beibehalten werden, auch wenn sie nebensächlich sind, in spätere Zeit hinübergerettet worden sein, die den Sinn der Einrichtung nicht mehr verstand. Auch die Anordnung der von Wilhelm 163ff. herausgegebenen Inschrift, den Jungfrauen eine bestimmte Ausstattung mitzugeben, (*τοῖν*] *κόραιν ἑκατέραι πέντε καὶ δέκα μνᾶς ἐν κόσμον καὶ τροφὰν παρέχειν ἔντε κα . . . . .*) erklärt sich sehr leicht als Überbleibsel einer Zeit, in der sie als Hüterinnen eines Gottesdienstes in verödeter Gegend größtenteils auf sich selbst angewiesen waren.

---

[60] Dörpfeld selbst S. 183: „Über den Trümmern der VI. Burg entstand nach einiger Zeit eine neue Niederlassung; ob dies bald geschah oder ob die zerstörte Burg längere Zeit ganz verlassen war, wissen wir nicht."

[61] Diesen unwahrscheinlichen Gedanken machen die Ausführungen Corssens 249ff. (vgl. Valeton *Mnem.* 1912 XL 21, 27) nicht wahrscheinlicher. Insbesondere ihre von Gruppe (*Burs. Jahresber.* 1921 CLXXXVI 349) angenommene Vermutung, daß lokrische Ansiedler der VII. Schicht den Namen Ilios erst auf die Stadt übertragen hätten, hängt ganz in der Luft.

ΜΕΤΑ ΤΡΙΩΝ ΤΕΤΑΡΤΟΝ ΠΟΝΟΝ

(Pind. Olymp. I 60)

Von Otto Schroeder in Charlottenburg

Die Götter hatten, erzählt Pindar Olymp. I 37ff., ihren Liebling, den unermeßlich reichen Tantalos, König von Sipylos — mythischen König, natürlich — ihres Verkehrs gewürdigt, ihn zu Tische gezogen und waren auch seinen Einladungen gefolgt. Bei einer solchen Zusammenkunft hatte Poseidon sich des schönen Pelops bemächtigt und ihn auf goldnem Gespann in das Himmelsschloß entführt, wo später Ganymedes dem Zeus in gleicher Weise zu Diensten sein sollte (40ff.). Dem Vater hatten die Götter Nektar und Ambrosia gereicht und so ihn unsterblich gemacht (60ff.) Diese doppelte, dem Sohn und ihm widerfahrene Ehre verwirrte ihm aber die Sinne: er unterschlug etwas von der Himmelsspeise und gab es an seine irdischen Zechgenossen weiter. Der zwiefachen Ehre, deren er sich so unwert gezeigt hatte, entsprach nun auch eine zwiefache Strafe. Der Sohn ward ihm aus dem Himmel verstoßen, zurück zu dem kurzlebigen Menschengeschlecht (66) auf die Erde, wo er es dann freilich in Olympia, mit Hilfe seines himmlischen Liebhabers, zu heroischen Ehren brachte (90). Ihm selbst aber hängte über dem Haupte Allvater (57) einen Felsblock auf, der, bedrohlich über ihm schwebend, dem nun zu seinem Unheil unsterblich Gewordenen für ewig alle Lebensfreude raubte (58).

So geradlinig verläuft natürlich die Erzählung des Chorlyrikers nicht: immerfort tritt der Dichter selber mit allgemeinen Betrachtungen hervor, und wirksam läßt er das furchtbare Schicksal des Vaters vorangehen, eingeleitet nur durch Bezeichnung der verderblich undankbaren Gesinnung: *κόρῳ δ' ἔλεν ἄταν ὑπέροπλον*. Dann erst folgt das eigentliche Vergehen. Den Schluß macht Strafe und glänzender Aufstieg des Sohnes; man sieht wohl, in dem Olympialiede, warum.

Bei der Bestrafung des Vaters mit dem, wie uns die Scholien

belehren, früh, lange vor Pindar, sprichwörtlich gewordenen Felsblock, stehen nun (60) die vier simpeln Worte, von denen die Scholien bereits sieben verschiedene Deutungen anzugeben wissen, die sich im vorigen Jahrhundert noch um einige Schattierungen vermehrt haben. Die Stelle lautet: *εἰ δὲ δή τιν' ἄνδρα — θνατὸν Ὀλύμ-που σκοποί / ἐτίμασαν, ἦν — Τάνταλος οὗτος. ἀλ-λὰ γὰρ καταπέ-ψαι / μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνά-σθη, κόρῳ δ' ἔλεν / ἄ-ταν ὑπέροπλον, ἅν — οἱ πατὴρ ὕπερ / κρέμασε καρτερὸν αὐ-τῷ λίθον /, τὸν αἰεὶ μενοι-νῶν κεφαλᾶς βαλεῖν / εὐφροσύνας ἀλᾶ-ται. / ἔχει δ' ἀπάλαμον βίον — τοῦτον ἐμπεδόμο-χθον / μετὰ τριῶν τέταρ-τον πόνον, ἀθανάτων ὅτι κλέψαις κτλ.* In *καταπέψαι* klingt die Metapher von *κόρῳ* vor, — oder auch umgekehrt. Die beiden separativen Genetive in *κεφαλᾶς βαλεῖν* und *εὐφροσύνας ἀλᾶται* wirken fast antithetisch, *ἐμπεδόμοχθος* ist positiver Ausdruck für *εὐφροσύνας ἀλᾶται*, bei den Worten *μετὰ τριῶν τέταρτον* aber steht in allen Kommentaren, mehr oder weniger eingestanden, bis auf den heutigen Tag, *crux interpretum*.

Beseitigt ist seit 1873 (durch Comparetti, Philol. 32, 227), was niemand (auch ich nicht 1900) hätte bezweifeln dürfen, bei *μετὰ τριῶν* der Gedanke an eine Dreizahl bestimmter mit Tantalos in der Unterwelt leidender Büßer. Pindar, in seiner Nekyia Olympien II, kennt nur eine Masse von Büßern, *τὸν δ' ἀπροσόρατον ὀχχέοντι πόνον* (Ol. II 74). Die Einlage der Odyssee läßt den Odysseus neben Tantalos nur noch zwei Büßer schauen, Tityos und Sisyphos. Beide kommen für Pindar überhaupt nicht in Betracht: den Beleidiger der Leto erledigen kurz (Pyth. IV 90) die raschen Pfeile der Artemis (wie Apollons auf den Vasen); von Höllenstrafen kein Wort — das Aushacken der Leber ist ja auch erst der Prometheussage nachgebildet —: und Sisyphos ist ihm Stifter der isthmischen Spiele (fr. 5) und als König von Korinth *πυκνότατος ὡς θεός* (Olymp. XIII 52), also eben nur der schlaue Wundermann, unvereinbar beides mit dem Steinwälzer der orphischen

Nekyia. Von den sonst noch den griechischen und römischen Dichtern geläufigen Büßern, Ixion, Theseus, Peirithoos, Epimenides, Geryones usw., erscheint Ixion in der Unterwelt überhaupt nicht vor Ap. Rhod. III 62; auf Diodor IV 69, *τελευτήσαντα τὴν τιμωρίαν ἔχειν αἰώνιον*, hat Wilamowitz hingewiesen Hom. Unters. 203, 4. Bei Pindar predigt Ixion den Sterblichen Dankbarkeit (Pyth. II 21f. sch. 41b), zwischen Himmel und Erde auf das Rad geflochten, im Sturmwind durch die Lüfte sausend, *παντᾷ κυλινδόμενος*, also nicht wie bei Vergil (Aen. VI 618) Phlegyas, *miserrimus, omnis / admonet et magna testatur voce per umbras: / discite iustitiam moniti.* Auch der Chor in Sophokles' Philoktet (671) glaubt ja noch an Ixions Sturmrad, wenn er es auch nicht wirklich gesehen hat: *λόγῳ μὲν ἐξήκουσ', ὄπωπα δ' οὐ μάλα.* Nicht anders endlich Tantalos, der bei Pindar ja gerade mit der Ewigkeit eines Lebens in Todesangst und Freudlosigkeit bestraft wird. Man hat das früh mißverstanden, verführt durch die orphische Eindichtung der Nekyia; Polygnot hat das epische Bild des hungernden und dürstenden Tantalos, wie sich zeigen wird, nicht unklug kombiniert mit dem sprichwörtlichen Felsblock. Auch Platon versetzt (Cratyl. 395e) die *ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τοῦ λίθου ταλαντεία* in den Hades (*τελευτήσαντι, ἐν Ἅιδου*). Damit war dann aber der eigentliche Sinn des Mythos von der Bestrafung eben mit der Ewigkeit eines Glückes, dessen man sich unwert gezeigt hatte, hier: der Unsterblichkeit, beträchtlich verschoben. Also: wie Ixion auf seinem Sturmrade, so leidet Tantalos auch bei Pindar seine Strafe auf der Oberwelt, zwischen Himmel und Erde: *οὐρανοῦ μέσον χθονός τε* (Eur. Or. 982), *ἐν ἀέρι ποτᾶται* (ebd. 5), *ἐν ἀέρι φερόμενος*, wie der Scholiast zu Eur. Phoen. 1185, die Pindarstelle vor Augen, richtig verstanden hat. Das Urbild solcher Bestrafung *ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν* liegt bei Homer vor (*O* 18): *ἦ οὐ μέμνῃ, ὅτε τ' ἐκρέμω ὑψόθεν* (was man, bloß um den Subjektswechsel darnach zu vermeiden, nicht in *ὅτε σ' ἐκρέμασ' ὑψόθεν* hätte verballhornen sollen).

Müssen wir demnach die Dreizahl der Büßer für Pindar endgültig aufgeben, so bliebe denn, was ja sprachlich auch am nächsten liegt, *μετὰ τριῶν* (*πόνων*), mit drei Qualen die vierte, und diese vierte könnte nach dem klaren Wortlaut der Stelle, eben nur der geschilderte *ἀπάλαμος βίος . . ἐμπεδόμοχθος* sein. Darin hatte Comparetti vollkommen recht. Aber welches wären dann die drei anderen Qualen? Pindar nennt nur die eine, die Todesangst des zu ewigem Leben Verdammten; von einer weiteren gibt er auch nicht die geringste Andeutung. Der Schluß von der Versündigung des Tantalos an der zwiefachen Götterspeise (*ἀλίκεσσι συμπόταις / νέκταρ ἀμβροσίαν τε / δῶκεν*) auf eine zwiefache Bestrafung, mit Hunger und mit Durst, wird sich uns noch aus einem besonderen Grund als ein Fehlschluß erweisen. Aber da sollte nun die von Pindar, wie sich gezeigt hat, ignorierte Eindichtung der Nekyia aushelfen: *ἑσταότ' ἐν λίμνῃ κτλ.* (λ 583). Das Stehen als Strafe Nr. 1 war indes nur ein Angstprodukt der Interpreten (Schol. 97b); dient doch das Partizipium nur der Anschaulichkeit des Bildes. Ob die Fassung, die wir aus dem verschollenen Epos von 'der Atriden Heimkehr' kennen (Ath. VII 281bc), wonach beides, das Vergehen in dem Wunsche *τοῦ ξῆν τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς θεοῖς*, und die Bestrafung mit dem hangenden Fels, an den Tisch der Götter versetzt wird, älter und volkstümlicher ist als die von Pindar übernommene, bleibe dahingestellt: in ihrem Schlußsatz trifft sie zweifellos das Richtige und ganz Ursprüngliche, wenn sie den drohenden Fels in ursächlichen Zusammenhang bringt mit der Verleidung auch der Tafelgenüsse, *ὅπως δὲ μηδὲν ἀπολαύσῃ τῶν παρακειμένων, ἀλλὰ διατελῇ ταραττόμενος ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς ἐξήρτησεν αὐτῷ πέτρον, δι' ὃν οὐ δύναται τῶν παρακειμένων τυχεῖν οὐδενός*, von Pindar in *εὐφροσύνας ἀλᾶται* wohl mit einbegriffen (wie Pyth. X 40, IV 129), aber zugleich über die materiellen Tafelfreuden doch weit hinausgehoben (wie Olymp. XIV 14, Isthm. III 10, Pyth. XI 45, III 98, Nem. IV 1 zeigen).

Merkwürdig: Comparetti hatte noch Kenntnis genommen von Theod. Bergks schöner Abhandlung über die Geburt der Athene (1860, Kl. Schr. II 635ff.), worin das 7. Kapitel den Nachweis erbringt der ursprünglich engsten Zusammengehörigkeit von Nektar und Ambrosia, wie denn auch Pindar die Horen beides in flüssigem Zustand dem Aristaios auf die Lippen träufeln läßt (Pyth. IX 63): *νέκταρ ἐν χείλεσσι καὶ ἀμβροσίαν στάξοισι θήσονταί τέ νιν* (*θήσονται*, als Nährmütter) *ἀθάνατον*, vergleichbar dem *μελίκρατον*, das Pindar einmal (Nem. III 77), *μεμειγμένον μέλι λευκῷ / σὺν γάλακτι*, einem jungen Aigineten spendet in seinem Liede als ein *πόμ' ἀοίδιμον*. Aber es sollten nun einmal wegen des *τέταρτος πόνος* vier gesonderte *πόνοι* herauskommen; und so entstand denn ein Strafverzeichnis nicht besser als das des alten Grammatikers, der das Stehen als Strafe für sich gezählt hatte. Jetzt war Nr. 1 der Stein, Nr. 2 der Hunger, Nr. 3 der Durst und die qualvolle Unsterblichkeit Nr. 4. Was würde man sagen, wenn jemand so die Leiden des Damokles numerieren wollte: 1. Furcht vor dem aufgehängten Schwert, 2. Hunger, 3. Durst? Oder, wenn es bei Goethe, in einem feinen Nachklang des Tantalosmotivs (Iph. I 1), zu einer Metapher verdichtet, vom Verbannten heißt: 'ihm zehrt der Gram das nächste Glück vor seinen Lippen weg', und jemand drei Leiden herausrechnete, Gram, Hunger, Durst, wie geschmacklos, würde man mit Recht ausrufen, das den Lippen versagte Glück gerade in zwei Formen des Tafelgenusses zu zerlegen! und wie grauenvoll die Logik, die Ursache, den Gram, als ein Leiden für sich, mit den Wirkungen zu koordinieren! Nicht anders steht es mit Tantalos: die Freudlosigkeit in unabsehbar ewiger Angst ist nur ein einziger *πόνος*.

Schade! die wichtigste Erkenntnis der furchtbaren Spannung in der Seele des gemarterten Tantalos zwischen Todesangst und Unsterblichkeit war erreicht, und das Ganze doch verfehlt. Kein Wunder, wenn viele, und so leider auch ich, nun doch wieder zu der Annahme von drei Mitbüßern des Tantalos

zurückkehrten. Die uns von Kindesbeinen an vertrauten Bilder der Höllenstrafen hafteten zu fest, und die Sprache des Dichters, wenn man nicht scharf interpretierte, schien die Deutung zu gestatten. Meint doch sogar Carl Robert noch heute (Gr. Heldens. 1920, I 281[3]): 'Polygnot auf dem Bild in der Lesche, und wahrscheinlich Pindar Ol. I 57, versetzen auch den drohenden Stein in die Unterwelt.'

Aber was nun? Drei konkrete Büßer, zu denen als vierter Tantalos, drei gesonderte Strafen, zu denen als vierte die Ewigkeit des qualvollen Lebens hinzuträte, sind abgetan. So bleibt, wenn man von den ganz abgeschmackten oder gequälten Deutungen alter und neuer Erklärer absieht, noch ein auch in den Scholien bereits vorliegender Versuch, dem sich von den Neueren nach Heyne (*continuum, quartum post tertium, ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ*) und einigen Übersetzern (gut Johs. Gurlitt 1809: 'in drei- und vierfachem Jammer', auch Tycho Mommsen: 'in drei- und vierdoppelten Qualen'), in schärferer Formulierung erst wieder Bücheler angeschlossen hat, bei Ed. Boehmer 1891, S. 63: 'weil *τρία κακά*, *τρισάθλιος*, *τρισκακοδαίμων* usw. sprichwörtlich waren; als höchstes Elend, sagt P., noch eins über das höchste hinaus.'

Wenn das bis heute nicht durchgedrungen ist — noch 1921 übersetzt Franz Dornseiff, S. 70: 'das ist zu den dreien die vierte Pein,' und erklärt es S. 72 wie Comparetti; ob auch Wilamowitz (Hom. Unters. 201[2]), ist unsicher —, so liegt das wohl an der auf den ersten Blick etwas verzwickten Ausdrucksweise, über die mancher sich mag Gedanken gemacht haben, doch ohne eine gründlichere Untersuchung anzustellen. Das gilt es jetzt nachzuholen. Dazu ist es nötig, einen kurzen Blick in die sog. Folklore zu tun, und zwar in das Kapitel der Zahlenmystik.

Über das Symbol der Dreizahl gibt es eine überwältigend reiche, den wirklich tiefen Sinn dennoch nicht erschöpfende Literatur. Willkürlich ist die Heiligkeit der Drei doch nicht, von den dreimaligen Heil- und Weherufen der Primitiven, die

ja vielfach überhaupt nur bis zur Drei zählten, über dem *καλλίνικος τριπλόος* der Griechen und über Homers *αἳ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον* bis zur heiligen Dreifaltigkeit des 4. Evangelisten. Aber man gerät dabei leicht ins Uferlose und Spielerische. Für uns genügt ein Hinweis auf Useners 'Dreiheit', Rhein. Mus. 58, 1903, bes. 357/8, auch Diels, Sibyllin. Blätter 1890, 39f., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1897, 232, und wegen der sprichwörtlichen *τρία κακά* auf Aug. Nauck zu Soph. fr. 822, Aug. Meineke Com. Gr. IV 281, von Aischylos auf die kürzeste Formel gebracht in *δόσιν κακὰν κακῶν κακοῖς* Pers. 1041, nachgebildet von Sophokles in *πόνος πόνῳ πόνον φέρει* Ai. 866. Uns geht hier vor allem an die typische Überbietung nach dem Schema n + 1. Sehr alt muß schon unser 'doppelt und dreifach' sein: *δίδυμα καὶ τριπλᾶ* Aesch. Pers. 1033, Choeph. 792, *δὶς καὶ τρίς* Soph. Ai. 432 3. Phil. 1238. Wenn in germanischer Volksüberlieferung — hierauf hat mich Otto Weinreich hingewiesen — innerhalb der Dreizahl das dritte Glied das betonte ist — zwei Brüder unternehmen ein Wagnis, der dritte, der Ausbund, vollbringt es —, so hat man das mit seemännischem Ausdruck 'Dreizahl mit Achtergewicht' genannt. (Axel Olrik, in einem Vortrag auf dem Berliner Historikerkongreß 1908, Zeitschr. f. deutsches Altert. 51, 1909, 1[1]. 7.) Hier hätten wir danach eine Vierheit mit Achtergewicht. Sofort bieten sich aus dem Epos Beispiele dar in Fülle: *τρὶς μέν —, τρὶς δέ —, ἀλλ' ὅτε δὴ τὸ τέταρτον,* oder *τρὶς μέν —, τρὶς δέ —, τὸ δὲ τέτρατον —,* hübsch variiert in den vier als todbringend gedachten Arbeiten der Glaukosepisode Z 179ff.: *πρῶτον μέν ῥα Χίμαιραν ...* (179), *δεύτερον αὖ Σολύμοισι ...* (184), *τὸ τρίτον αὖ κατέπεφνεν Ἀμαζόνας ἀντιάνειρας,* endlich *τῷ δ' ἄρ' ἀνερχομένῳ πυκινὸν δόλον ἄλλον ὕφαινεν* (187), eine vierte Arbeit, deren Gelingen dann den Umschwung herbeiführt. Ähnliches natürlich auch bei der Potenz der Drei: neun Tage lang sucht Demeter ihre Tochter (Hymn. Cer. 47), *ἀλλ' ὅτε δὴ δεκάτη κτλ.*, neun Tage wütet die Pest, *τῇ δεκάτῃ*

δ' ἀγορήνδε καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς *A* 53f. Dabei macht es formal keinen Unterschied, ob die überschießende Zahl die vorangehenden positiv überbietet oder ins Negative umbiegt, wie eben bei der Pest oder in den einander verwandten Fällen mit τρὶς μέν (*E* 436/8, *Π* 702/5. 784/6), wiederum geistreich variiert in dem Zweikampf zwischen Achilleus und Hektor, (*X* 194ff.): δσσάκι — τοσσάκι —, bis endlich πύματόν τε καὶ ὕστατον ἦντετ' Ἀπόλλων. Läßt sich doch die Überbietung immer auch negativ fassen, wie man täglich in allen Tonarten hören kann: 'Oh, das ist noch nichts, usw.!'

Neben dieser erzählenden Form gibt es aber auch schon im Epos eine zur kurzen Formel zusammengezogene: τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις κτλ. ruft Odysseus mitten im Sturm, danach *terque quaterque beati* Aeneas wie, sich und ihre Schönheit verwünschend, Helena im Faust: 'Nun dreifach vierfach bring ich Not auf Not!' τριχθά τε καὶ τετραχθά zerreißt der Sturm die Segel *ι* 70, τριχθά τε καὶ τετραχθά zerspellt das Schwert des Menelaos *Γ* 363, τριπλῇ τετραπλῇ τε ist Achill bereit den Agamemnon zu entschädigen *A* 128. Das geht dann weiter bis zu der lustigen Übertreibung des Sykophanten in Arist. plut. 851: καὶ τετράκις καὶ πεντάκις καὶ δωδεκάκις καὶ μυριάκις (κακοδαίμων), ἰοὺ ἰού. Pindar selbst kennt das ταὐτὰ τρὶς τετράκι τ' ἀμπολεῖν Nem. VII 104. Unser von der Folklore noch unberührter Scholiast (97g) entwickelt zu τρισάθλιος u. dgl., mit Berufung auf Pindars, genauer des von P. zitierten Weisen, ἓν παρ' ἐσλὸν πήματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς, in dem Trostbrief an Hieron Pyth. III 81, eine eigene Theorie: τοῖς μὲν εὐδαίμοσι μίαν (μερίδα) ἔπεσθαι ἀγαθήν, δύο δὲ κακάς, τοῖς δὲ δυσδαίμοσι τὰς τρεῖς φαύλας, natürlich pessimistische Umbildung des homerischen Motivs von den zwei Krügen, κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων (*Ω* 527ff.). Die ganze pessimistische Arithmetik ist natürlich geklügelt; aber vergleichbar sind jene beiden arithmetischen Formeln 3:4 und 2:1 doch darin, daß in beiden nicht bestimmte Fälle gezählt werden, wie etwa

in der Anwendung auf den seines Augenlichts beraubten, aber gottbegnadeten Sänger Demodokos (Θ 63): beidemal handelt es sich um typische Zahlen. Besinnen wir uns jetzt, daß die Dreiheit, volkstümlich und tiefsinnig, als Ganzheit empfunden wird: *τὰ τρία πάντα καὶ τὸ τρὶς πάντῃ*, sagt Aristoteles (*de caelo* im Anfang, nach pythagoreischer Lehre), so wird aus der Vierheit mit 'Achtergewicht' ein Ganzes, in leidenschaftlicher oder lustiger Hyperbel, mit 'Überschuß', wie 'Tausend und eine Nacht', nach Rich. Mor. Meyer (Arch. f. Rel.-Wiss. X 1907, 89ff.). Zur Illustration mag ein Volkslied dienen, das ich i. J. 1872, zusammen mit Rich. Meyer, meinem damaligen Schüler, in Oberbayern hörte, mit den Kehrzeilen:

> Aber schöner, als alles das, und noch was dazu,
> Liebe Laura, bist du!

Doch schließen wir die Reihe der Belege lieber mit einer sehr ernsthaft gemeinten Hyperbel (*σεμνῶς σφόδρα*, sagt Clemens Alexandrinus) aus den Heliaden des Aischylos (Fr. 70, 2 N²): *Ζεύς τοι τὰ πάντα χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον.*

Das mag nun alles schön und gut sein, wird man sagen; aber wie sollen wir die in *μετὰ τριῶν τέταρτον* bis zur Unkenntlichkeit veränderte und verwässerte alte Formel *τρὶς τετράκι τε* wiedererkennen? Da ist nun zunächst günstig, daß die Worte rhythmisch gerade in das lebhaft bewegte, kleine Kolon fallen (*ἅτε διαπρέπει*), das mindestens ein Verwandter des attischen, in acht Kürzen auflösbaren Dochmius heißen kann: in entsprechender Melodik feurig gesungen, *μετὰ τριῶν τέταρ-τον πόνον, ἀθανάτων ὅτι κλέψαις*, gab dann die Wendung an Energie dem *τρὶς τετράκι τ' ἀμπολεῖν* nichts nach. Merkwürdig, daß auch das sinnverwandte *κακὰ πρόκακα λέγεις* Aisch. Pers. 986 gerade einen Dochmius füllt! Auch das Fehlen des Artikels bei *τριῶν* stimmt dazu gut. Ernstere Sorge macht der präpositionale Ausdruck: *μετά* mit dem Genetiv ist nicht *post* (wie Heyne umschreibt), und 'über hinaus' (Bücheler) müßte *ὑπέρ* heißen. Und was hülfen uns alle folkloristischen

Möglichkeiten und ein all unsere Herzenswünsche befriedigender Sinn, wenn die Grammatik versagte!

In attischer Prosa ganz gewöhnlich, aber auch schon bei Aischylos findet sich zur Bezeichnung der Addition, wie *ἐπί* in *τρίτον γὰρ ὄντα μ' ἐπὶ δέκ'* Ag. 1705, so *πρός* in *τοιάνδε σοι πρὸς τῇ πάροιθε συμφορὰν πάρα στένειν* Pers. 470 (vgl. auch 531) oder: *τρίτος γε γένναν πρὸς δέκ' ἄλλοισιν γοναῖς* Prom. 774; mehr in den Kommentaren zu Soph. Phil. 1266. Pindar hat *πρός* mit dem Dativ nur in Verbindung mit dem Verbum. Hier kam es ihm auch noch auf etwas anderes an als auf eine bloße Addition oder einen 'Überschuß': neben einem vollgerüttelten Maß übermenschlicher Leiden immer und immer die trostlose Aussicht auf ewige Dauer, oder umgekehrt: Unsterblichkeit eng verbunden mit dem peinlichen Gefühl gemeiner irdischer Erbärmlichkeit, wahrlich eine *κακότας ἀθρόα*, wie sie (Pyth. II 35) nicht minder schlimm den gleichfalls undankbaren Ixion ereilte! Ein ähnliches Verhältnis von 3 und 1 findet sich noch einmal bei Pindar (Nem. III 74), wo jedem Lebensalter eine Tugend eigen sein soll, allen gemeinsam aber noch eine vierte, *φρονεῖν τὸ παρκείμενον*. Solcher engen Verbindung entspricht nun gerade *μετά*, so in *ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι / εὐθυμίαν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν* Ol. II 38, dies, mit seinem wohltuenden, doch ein Aufatmen vergönnenden Wechsel, zugleich ein schönes Gegenbild zu dem alle menschlichen *πόνοι* in grausamer Spannung weit überbietenden, einen großen, ewigen *μετὰ τριῶν τέταρ-τος πόνος* des Tantalos. Solche eines attischen Tragikers würdige Psychologie ist Pindar nachher nie wieder gelungen. Ein Seelenverwandter des Tantalos ist ja, wie sich uns wiederholt gezeigt hat, Ixion, von Aischylos in einer eigenen Tragödie behandelt, aus der wir nur wissen, daß Zeus den Verwandtenmörder entsühnte. Eine Anspielung darauf hören wir in den Eumeniden, aus dem Munde Athenes (*σεμνὸς προσίκτωρ* 441) und Apollons (718). Und wie Ixion sich an der erhabenen

Gattin seines Wirtes vergriff, erzählt auch Pindar wohl mit Entrüstung und bezeichnet, recht nüchtern freilich, ja strafrichterlich registrierend (*αἱ δύο δ' ἁμπλακίαι*) den Verwandtenmord und gerade diesen Ehebruch als 'strafbar', *φερέπονοι τελέθοντι* (Pyth. II 30), den schönen Dank aber für die Entsühnung, und die Entsühnung überhaupt, verschweigt er, wenn man die Worte *εὐμενέσσι παρὰ Κρονίδαις* (29) nicht ungebührlich pressen will. Man vergleiche damit die feine und tiefe Auslegung des Mythos bei Welcker (Tril. Prom. I 548) und bei Wilamowitz (Hom. Unters. 203[4]).

Noch größer ist der Abstand Pindars von der Tragödie in seiner Orestie Pyth. XI. Da zeichnet er, in wenigen, kräftigen Strichen den Hergang des Muttermordes, einige Teilnahme an der Person des unglückseligen Mörders verraten nur die Worte *νέα κεφαλά*, in Antithese zu Strophios, seinem greisen Beschützer, im Gegensatz wohl auch zu der spät (*χρονίῳ σὺν Ἄρει*) erfolgten Rache. Klytaimestra ist ihm — einfach und groß! — *νηλὴς γυνά*, die Beweggründe ihrer Untat will er auf sich beruhen lassen, mit Hinweis auf die Schmähsucht der Leute, *κακολόγοι δὲ πολῖται κτλ.* (28f.). Ihn quält nicht das Problem, wie den Aischylos: *ἀμηχανῶ φροντίδος στερηθείς / εὐπαλάμων μεριμνᾶν* Ag. 1530. Seine Orestie galt eben nur dem Nachweise, wie wenig beneidenswert Fürstenlos sei (*μέμφομ' αἶσαν τυραννίδων* 53). Und in der Ixionsfabel, wie in ihrem hübschen Gegenstück, dem Bilde der Danklieder singenden Lokrermädchen (Pyth. II 18ff), wollte der Briefschreiber im voraus zur Beschwichtigung eines ungünstigen Eindrucks seiner gepfefferten Nachschrift, von den Affen und den Füchsen, ehrlich und nachdrücklich selber sich zur Pflicht der Dankbarkeit bekennen. Bei Tantalos, der eigentlich nur den düsteren Hintergrund abgeben sollte für die sympathische Lichtgestalt des Pelops, ging ihm ganz sein dichterisches Herz auf, und es gelang ein Bild von wirklicher Tiefe.

Der Krieg in der griechischen Religion

Von Friedrich Schwenn in Güstrow

(Fortsetzung von Bd. XX, S. 322)

V Der Pyrphoros

Neben den Geistern und Göttern, die ihre Verehrer in jeder Fährlichkeit beschirmten, standen die unholden Wesen der Tiefe, Dämonen, die mehr am Zerstören als am Aufbauen Freude hatten, die vor allem gern Menschen in ihr dunkles Reich der Tiefe hinabzogen. Sie konnte man dienstbar für die Zwecke des Krieges machen, indem man sie von dem eigenen Volk weg auf die Feinde hetzte. Davon ein Beispiel!

Das Heer ist zur Schlacht angetreten. Da schreitet ein Zauberkundiger, den anzutasten oder auch nur aus der Ferne zu verletzen selbst der Gegner sich scheut, ein Priester des Ares, wie es heißt, vor und wirft eine Fackel gegen die feindlichen Reihen. Euripides sagt vom Beginne des Kampfes: *ἐπεὶ δ' ἀφείθη πυρσὸς ὡς Τυρσηνικῆς σάλπιγγος*[1] *ἠχή, σῆμα φονίου μάχης* ... (Phoen. 1377 f.), und die Scholien ergänzen das: *πρὸ γὰρ τῆς εὑρέσεως τῆς σάλπιγγος* (vielleicht erst aus der Euripidesstelle herausgesponnen) *ἐν ταῖς μάχαις καὶ τοῖς μονομαχοῦσιν ἐν μέσῳ τις λαμπάδα καιομένην ἔρριπτεν, σημεῖον τοῦ κατάρξασθαι τῆς μάχης* ... oder: *ἐχρῶντο οὖν κατὰ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς πολέμοις ἀντὶ τῶν σαλπιγκτῶν πυρφόρους. οὗτοι δὲ ἦσαν Ἄρεως ἱερεῖς ἑκατέρας στρατιᾶς προηγούμενοι μετὰ λαμπάδος, ἣν ἀφιέντες εἰς τὸ μεταίχμιον ἀνεχώρουν ἀκίνδυνοι. καὶ οὕτω συνέβαλλον αἱ στρατιαί. ἐσῴζοντο δὲ οἱ*

[1] Die Trompete ist mehr als ein bloßes Signal für die Kämpfer gewesen; sonst hätte sich in Argos aus ihr nicht die Athena *Σάλπιγξ* (Paus. II 21, 3) entwickeln können, wäre in Rom nicht ein *tubilustrium* (Wissowa *Rel.* 557) nötig gewesen. Die Trompete war heilig, weil man mit ihr die Götter zur Hilfe anrief; vgl. *Numeri* 10, 9 f. und Greßmann *Musik und Musikinstrumente* RGVV II 1 (1903), S. 8 f.

πυρφόροι, ὡς ἱεροὶ τοῦ θεοῦ, εἰ καὶ πάντες ἀπώλοντο· ὅθεν παροιμία ἐπὶ τῶν ἄρδην ἀπολλυμένων· οὐδὲ πυρφόρος ἐσώθη.[1]

Es ist das Letzte, was man vor dem Kampf tut; dann beginnt die Schlacht. —

Das Feuer ist bei allen Völkern bekanntlich ein kathartisches oder apotropäisches Mittel, und es hat diese Wirkung natürlich auch da, wo es als Flamme einer Kerze oder Fackel erscheint. Kein Wunder also, daß wir Fackeln und Kerzen überall finden, wenn dämonische oder magische Einflüsse abzuwehren sind, an der Totenbahre wie beim Hochzeitszug oder beim Umgang um die Fluren.[2] Auf griechischem Boden aber ist allmählich eine Fortbildung dieser Wirksamkeit eingetreten. Während nämlich etwa die Parsen das Feuer als Gegenmittel gegen böse Dämonen oder Zaubereien folgerichtig zum Symbol alles Guten und Edlen entwickelt haben, wird die Fackel bei den Griechen zum Abzeichen unterirdischer oder gefährlicher Mächte, einer Demeter oder Persephone, einer Artemis oder Hekate. Plastische Werke aus dem Altertum, wie das Eleusinische Relief von der Aussendung des Triptolemos oder die Demeter auf dem Parthenonfries und zahlreiche Vasen- und Münzbilder lehren dies mit unverkennbarer Deutlichkeit. Die ursprüngliche kathartisch-apotropäische Bedeutung der Fackel ist hierbei vergessen, der Zusammenhang dieses Gegenstandes mit den unterirdischen Herren und Herrinnen ist in Kult und Volksbrauch geblieben, aber in anderem Sinn. Dieser neuen Auffassung entsprechend bediente sich die gottesdienstliche Verehrung in einigen Fällen der Fackel. In Argos[3] wurden der Kore brennende Fackeln in einen ihr heiligen βόθρος geworfen, der Gottheit wurde damit, wie das ja häufig vorkommt, das Kultsymbol dargebracht.

---

[1] Wenn dies Sprichwort sich auch auf den πυρφόρος am Anfang der Schlacht bezieht, so ist der Brauch des Fackelwurfs sicher noch in späterer Zeit üblich gewesen.

[2] Vassits *D. Fackel i. Kunst u. Kult d. Griechen,* Münch. Diss. (Belgrad) 1900. Nilsson *GGA* 1916, 49ff. [3] Paus. II 22, 4.

Noch wertvoller ist ein Fall aus der Zeit des Hellenismus, den Diodor XX 7 berichtet: vor Antritt einer Heerfahrt läßt Agathokles auf allen Schiffen Fackeln anzünden und dabei Demeter und Kore um siegreiche, glückliche Heimkehr anflehen. Sicherlich waren die Fackeln nicht dazu bestimmt, die Schiffe zu erhellen oder Dämonen zu verscheuchen. Wenn Demeter und Kore mit Fackeln zusammen genannt werden, ist jede Erklärung ausgeschlossen, die nicht auf ihre Eigenschaft als Kultsymbol Rücksicht nimmt. Unzweifelhaft galten danach die Fackeln als Verkörperung der beiden Gottheiten selbst, im Bilde der Fackeln wurden Demeter und Kore geschaut.[1]

Was bedeutet nun der Fackelwurf des *Πυρφόρος*? Es kann einfach eine Art apotropäischen Zaubers sein, durch die man vom Feinde ausgehende schädliche Einflüsse fernhalten will, wie man hinter einer Leiche ein Feuer anzündet, um ihre Rückkehr zu verhindern[2], oder wie man nach schwedischem Glauben[3] schlimmen Gesellen, die im Hause gewesen sind, durch die Tür einen Feuerbrand nachwirft, um sich gegen deren etwaige gefährliche Wirksamkeit zu sichern. Vielleicht ist aber noch eine andere Deutung möglich, die der Tatsache Rechnung trägt, daß die brennende Fackel bei den Griechen bereits eine bestimmte Beziehung zu gewissen Gottheiten gewonnen hat. Der Zauberpriester wirft einen Gegenstand, der zu den Unterirdischen in Beziehung steht, auf den Feind — das ist verständlich und begreiflich. Mit dem Symbol, ja in ihm werden die Unterweltsgeister, die nach den Lebendigen überall Verlangen tragen, gegen den Feind getrieben, dieser wird in ihre Nähe und damit in ihre Gewalt gebracht: sie werden dann schon selbst dafür sorgen, daß durch ihre Macht

[1] Auf dem Vasenbild bei Collignon-Couve, S. 462 Nr. 1428, ist die Fackel besonders deutlich das Symbol der Hekate.

[2] Z. B. Samter *Geburt, Hochzeit, Tod* 79.

[3] Liebrecht *Zur Volkskunde* 319.

die (mit dem gefährlichen Tabu infizierten) Menschen in die Unterwelt, ins Reich der Toten gelangen.

Ähnlich ist es, wenn nach der römischen Sage[1] bei der Belagerung von Fidenae die Priester der Stadt im Kostüm der etruskischen Unterweltsgötter mit brennenden Fackeln und Schlangen sich plötzlich auf die Römer stürzten. Auch von den Britanniern wird derartiges berichtet.[2] Vor dem Heere standen hier Frauen, die wie Furien gekleidet waren, bereit, den anstürmenden Gegner in die Hand jener dargestellten Dämonen geraten zu lassen. Britannier und Etrusker begnügten sich also nicht damit, einen leblosen Gegenstand, der die Geister der Tiefe andeutete, auf den Feind zu schleudern, man verkörperte vielmehr die Dämonen durch Menschen. Der religiöse Grundgedanke aber war derselbe wie bei den Griechen.

Mit Ares, dem die Fackel[3] meines Wissens niemals heilig gewesen ist, braucht die Sitte nichts zu tun zu haben, und der gefährliche, zaubergewaltige Mann, der sie gegen den Feind schleuderte, muß darum auch nicht notwendig, wie unsere Überlieferung angibt, sein Priester gewesen sein. Völlig irreführend ist es natürlich, wenn der Scholiast die Zeremonie als Zeichen zum Beginn des Kampfes ansieht, als Vorstufe des später üblichen Trompetensignals; damit verkennt er den magischen Zweck des Brauches, der seinem Wesen nach ja erst im Angesicht des Feindes vollzogen werden konnte. Die gelehrte Forschung hat das heilige δρώμενον nicht verstanden. Um die Zeit aber, da sich die Wissenschaft seiner bemächtigte, mögen die ihm zugrunde liegenden Anschauungen noch nicht in allzusehr veränderter Gestalt fortgelebt haben. Es ist doch auffällig, daß Agathokles bei Kriegsbeginn vor Fackeln zu

[1] Liv. VII 17, 12, IV 33, 2; Frontin *Strategem.* II 4, 19. (Vgl. hierzu Weniger d. *Archiv* IX 201ff., X 61ff., 229ff.) [2] Tac. *Ann.* XIV 30.

[3] Die Fackel braucht sich ursprünglich auch nicht gerade auf Demeter und Kore bezogen zu haben, sondern allgemein auf Unterweltsdämonen; erst später ist sie dann an jene angelehnt.

Demeter und Poseidon fleht um Heil und Sieg für sich, d. h. um Untergang seiner Feinde. Die Vorstellungen, aus denen der Brauch des Fackelwerfens erwachsen ist, scheinen bei dem sizilianischen Töpfersohn noch ihre alte Kraft gehabt zu haben.

VI Artemis Agrotera

Im Angesichte des Heeres pflegte der spartanische König für Artemis mit dem Beinamen Agrotera eine Ziege zu opfern: *οὐκέτι δὲ στάδιον ἀπεχόντων*, sagt Xenophon[1], *σφαγιασάμενοι οἱ Λακεδαιμόνιοι τῇ Ἀγροτέρᾳ, ὥσπερ νομίζεται, τὴν χίμαιραν ἡγοῦντο ἐπὶ τοὺς ἐναντίους*. Der Brauch muß einst in vielen Gegenden Griechenlands verbreitet gewesen sein, denn auch zu Athen findet er sich, hier freilich als periodisches Opfer. In Agrai, der südlich des Ilissos gelegenen Vorstadt Athens, wo neben anderen Tempeln[2] auch ein Heiligtum der Artemis Agrotera mit einem Kultbild stand[3], wurden alljährlich am angeblichen Jahrestag der Schlacht bei Marathon, dem 6. Boedromion, der Göttin 500 Ziegen geschlachtet; in der Persergefahr sollte einst der Polemarch Kallimachos der Agrotera so viele Ziegen versprochen haben, als Feinde getötet würden[4] — eine ätiologische Fabel, die sich freilich auch auf Krieg und Sieg bezieht, aber schon dadurch ihre Ungeschichtlichkeit erweist, daß die Schlacht bei Marathon gar nicht am 6. Boedromion stattfand.[5] Wenn nach einer allerdings nicht ganz unwidersprochenen Angabe der Sage jenes Gelübde vom Polemarchen

[1] *Hell.* IV 20. Das Opfer erwähnen ohne Nennung der Agrotera: Ps.-Xenoph. *resp. Lac.* XIII 8 und Plut. *Lyk.* 22. Beide wissen, daß sich die Krieger dabei bekränzten und Flötenspieler eine Melodie (*τὸ καστόρειον μέλος* Plut.) vortrugen.

[2] Wachsmuth bei Pauly-Wissowa I 887.

[3] Paus. I 19, 6. Die Göttin führte den Bogen.

[4] Plut. *de Herodoti malign.* 26 u. a.

[5] Zuweilen wird Miltiades statt des Polemarchen genannt. Das ist offensichtlich eine Schlimmbesserung des Überlieferten, die den eigentlichen Führer in der Schlacht auch das entscheidende Opfer vollziehen lassen wollte.

geleistet wurde, so wird das Opfer in Wirklichkeit auch von diesem „Kriegsobersten" vollzogen sein, und die Sage wird Bezug nehmen auf das Opfer, das nach Aristoteles[1] der Archon Polemarchos der Artemis Agrotera und dem Enyalios darzubringen hatte. Enyalios wäre dann wohl erst verhältnismäßig spät in seiner Eigenschaft als Kriegsgott zum Mitempfänger des kriegerischen Opfers geworden. Ferner wissen wir, daß zur Erinnerung an Marathon, also ebenfalls, wie wir annehmen dürfen, am 6. Boedromion, eine πομπή der Epheben ἐν ὅπλοις stattfand[2]; auch das macht eine kriegerische Bedeutung des Tages wahrscheinlich.

Artemis Agrotera erhielt also bei den Spartanern am Beginn einer Schlacht das Opfer einer Ziege, bei den Athenern ursprünglich wohl in derselben Situation eine große Anzahl dieser Tiere als Geschenk; in der Hauptstadt Attikas wurde die Sitte dann zu einer jährlich wiederholten, die auf den nächsten Tag nach dem Totenfest Nemesia fiel.[3] Was war der Sinn dieses Brauches?

Die wenigen Tatsachen, die uns überliefert sind, können ja an sich nicht allzuviel lehren. Artemis Agrotera — sie fand an vielen Orten Griechenlands Verehrung, außer in Athen und Sparta noch in der achaiischen Stadt Aigeira, in Kyrene, Megara, Olympia, Phanagoreia, Syrakus, auf Euboia[4], und in Aigeira wußte die Kultlegende ihres Tempels zu erzählen, einst hätten die Städter im Kampf gegen Sikyon Ziegen, so viele sie nur auftreiben konnten, an den Hörnern mit Fackeln

[1] *Ἀθην. πολιτεία* 58, 1: *ὁ δὲ πολέμαρχος θύει μὲν θυσίας τήν τε τῇ Ἀρτέμιδι τῇ ἀγροτέρᾳ καὶ τῷ Ἐνυαλίῳ...* Danach Pollux *Onom.* VIII 91.

[2] Plut. *de Her. malign.* 26: *τὴν πρὸς Ἄγρας πομπὴν... ἣν πέμπουσιν ἔτι νῦν τῇ Ἑκάτῃ χαριστήρια τῆς νίκης ἑορτάζοντες.* Statt Hekate dürfte Artemis Agrotera einzusetzen sein: von einer *πομπή* zu Ehren der letzteren sprechen drei Ehrendekrete für *κοσμηταί* der Epheben: *ἐπόμπευσάν τε τῇ Ἀγροτέρᾳ ἐν ὅπλοις* (*CIA* II 467—469; Dittenberger *Sylloge* 347, 7).

[3] Stengel bei Pauly-Wissowa s. v. *Ἀγροτέρας θυσία.*

[4] Wachsmuth a.a.O. Weinreich *Sitz. Ber. Akad. Heidelberg* 1913 V 17; *RGVV* XVI 1, 71.

versehen — wie es später auf römischem Boden auch geschah —, und bei diesem Anblick aus der Ferne hätten die Feinde ein heranziehendes Hilfsheer vermutet und wären abgerückt[1]: also wieder ein Zusammenhang mit dem Krieg und, wie in Athen, eine große Anzahl von Ziegen. In der Lysistrata des Aristophanes v. 1262 ruft der spartanische Chor die σηροκτόνος κυναγὸς παρσένος Ἀγρότερα an, herbeizukommen zum Friedensvertrag zwischen Athen und Sparta. Es muß dabei fraglich bleiben, ob der Dichter an spartanische Verhältnisse denkt oder an die Göttin von Agrai. Jedenfalls ist sie für ihn Garantin eines Friedensvertrages, und man muß ihr große Macht zugeschrieben haben. — Ziegen galten für die Religion als unrein, so unrein sogar, daß sie z. B. nicht auf die athenische Akropolis hinaufkommen durften[2]; es scheint, daß sie zu den Unterirdischen in Beziehung standen.[3] Eines aber bleibt auffällig: die große Zahl der Opfertiere. Beim Speiseopfer, bei dem eine große Menschenmenge unter Umständen mit dem Gotte zusammen essen soll, ist eine Hekatombe wohl gerechtfertigt: eine θυσία liegt aber hier nicht vor, sondern ein σφάγιον. Und wenn etwa im Totenkult mehrere Menschen und Tiere dem Verstorbenen ins Jenseits mitgegeben werden, so sollen die einen zahlreich wie über der Erde im bisherigen Leben sein Gefolge bilden, die anderen aber reichlichen Freuden des Mahles dienen. Die Deutung unseres Falles wird durch die athenische Sage nahegelegt: zwischen der Zahl der geschlachteten Tiere und derjenigen der getöteten Feinde besteht ein Zusammenhang. Freilich werden nicht so viele Ziegen dargebracht, wie Feinde ihr Leben lassen — dagegen spricht der Vollzug des Brauches vor der Schlacht in Sparta —, sondern umgekehrt, so viele Ziegen geopfert werden, so viele

[1] Paus. VII 26, 2 f.

[2] Th. Wächter *Reinheitsvorschriften* RGVV IX 1, 87 f.

[3] Gruppe *Gr. Myth. u. Rel.gesch.* 822 ff.; vgl. auch Wigand d. *Archiv* XVII 425.

Feinde müssen umkommen. Es ist ein sympathetischer Zauber, durch den man auf den Gegner in schlimmem Sinne einwirken will; was den Tieren geschieht, sollen die feindlichen Menschen erleiden. Auf die Zahl 500 kommt es dabei nicht an; sie soll nur den Begriff „unendlich viele" umschreiben (wie bei den Römern die Zahl *sescenti*). Die Spartaner vereinfachten die Zeremonie, indem sie das ganze feindliche Heer als Einheit auffaßten und nur eine Ziege darbrachten; die Athener hingegen machten sich die Sache dadurch leichter, daß sie einmal im Jahre den Zauber gegen alle Feinde, die sich im Laufe der zwölf Monate einstellen mochten, ausübten, ein Übergang vom Einzelopfer zum periodisch vollzogenen Ritus.

Sympathetischer Zauber, wie er hier vorliegt, bedurfte an sich keines helfenden Gottes. Er ist überall auf der Erde verbreitet und läßt sich vielleicht schon in den Tierzeichnungen der Diluvialhöhlen nachweisen, muß also ganz primitiv sein. Der primitive Mensch drückt ja seinen Willen durch Worte wie durch Gesten aus; er sagt z. B.: „Ich will meinem Feind den Kopf abschlagen" und schlägt gleichzeitig einer Pflanze die Spitze oder auch einem zufällig in der Nähe befindlichen Tiere den Kopf ab, beides ist eins für ihn, der Ausdruck seiner Absicht; sein Zorn tobt sich aus in der Sprache wie in Gebärden; dabei ist er fest überzeugt, daß ihm sein Vorhaben gelingen wird, oder richtiger gesagt, er macht zwischen einem „ich will" und „ich werde" noch keinen Unterschied. „Zwei Möglichkeiten", sagt einer der besten Kenner der „Kulturlosen" von heute, K. Th. Preuß[1], „sind bei emotionalen Hemmungen vorhanden, daß er entweder wie ein Tier, dessen Trieb keine Befriedigung findet, sich austobt und erschlafft oder vermöge seiner umfassenderen geistigen Hilfsmittel der Hoffnung des Gelingens Raum gibt. Hoffnung mußte aber für ihn mit Glauben gleichbedeutend sein, denn seine Überzeugung gründete sich nicht

[1] *Die geistige Kultur der Naturvölker* 1914, S. 9.

auf Erfahrung . . . wie bei unserem Aberglauben trat eine Überzeugung ein." Weiter entwickeltes Denken überwand diese Stufe, doch Wort und Handlung mit der an ihnen haftenden Überzeugung lebten fort, gewissermaßen im Unterbewußtsein der Menschheit, durch besondere Anlässe immer wieder neu erweckt; aber sie trennten sich von dem sonstigen, an der Beobachtung geschulten Denken und kamen in eine besondere Kategorie, die wir als die magische bezeichnen: die „Überlebsel" primitivster Ausdrucksweise wurden zu Zauberspruch und Zauberhandlung, die uns, meistens eng verbunden, überall, z. B. auf dem Boden des späten Altertums in den Defixionstafeln nebeneinander begegnen. — Der von Anfang an daneben stehende oder inzwischen aufgekommene Glauben an das Walten göttlicher Persönlichkeiten, der immer stärker hervortrat, war die Ursache, daß man den Ritus an eine Gottheit anschloß. Warum nun in unserem Falle das Ziegenopfer vor der Schlacht gerade zur Artemis Agrotera in Beziehung trat, läßt sich schwer sagen, solange uns das Wesen dieser Göttin unbekannt ist. Möglich, daß sie als Hüterin der Verträge, wie sie bei Aristophanes erscheint, schon an sich berufen war, die Eidbrüchigen zu bestrafen, d. h. natürlich die Gegner. Wenn aber der Zauber in Athen ausgeübt wurde zu einer Zeit, in der die Totenseelen umgingen, so mag man sich wieder des Schadenzaubers mit Defixionstäfelchen erinnern, die in Gräber gelegt wurden, damit die Gespenster der Verstorbenen Macht bekämen über das Leben der Verzauberten; die Toten sollten sich Beute aus den feindlichen Reihen holen.

Ebensowenig bedurften eines Gottes die bekannten „rituellen Kämpfe" zwischen zwei Scharen, die zuerst von Usener[1] auf das Naturleben oder kathartische Zwecke, von neueren Forschern[2] aber daneben auf die Ereignisse des Krieges bezogen worden sind.

[1] Z. B. d. *Archiv* VII 297 ff. = *Kl. Schr.* IV 422 ff.

[2] Nilsson *Griech. Feste* S. 403 f.; dort auch weitere Literatur. Vgl. *Neue Jahrbücher* XIV 1, 1911, 674 ff.

Solche Kämpfe, bei denen die streitenden Heere durch zwei widereinander ringende Krieger oder durch Scharen von solchen symbolisiert werden, sind bei vielen Völkern nachzuweisen[1]; häufig ist der Brauch im makedonischen Heere gewesen. Auf griechischem Boden ist er zur periodisch geübten Sitte geworden und bis in späte Zeiten hinein erhalten in dem konservativen Sparta[2]: dort stritten am Platanistas einmal jährlich die Jünglinge, in zwei Parteien gespalten, wetteifernd miteinander. Ursprünglich hatten vor dem Kampf die einen die Partei der Spartaner bedeutet, die anderen die der Feinde. Wurden die letzteren geschlagen, so übertrug sich das durch sympathetischen Zauber auch auf die wirklichen Feinde.[3]

Übrigens tritt uns hier wieder, wie oben bei dem Ziegenopfer, der Wechsel von Mensch und Tier, d. h. die Vertretung eines oder mehrerer Menschen durch ein Tier entgegen. Vor dem Kampfe am Platanistas wurden von beiden Parteien zwei Eber gegeneinander losgelassen. Die Schar, deren Tier siegte, schloß daraus auf Erfolg in dem eigentlichen Streite, die Zeremonie galt also als Orakel. Vorhersage und sympathetische Magie greifen hier eng ineinander: nicht weil nach dem Willen des Schicksals die eine Partei den Sieg davontragen soll, zeigt sich ihr Eber als der stärkere, sondern umgekehrt, weil der eine Eber den anderen niederwirft, gewinnt nach dem ältesten Glauben die Partei des ersteren. Das Orakel ist also, wie in vielen anderen Fällen[4], auch hier aus der Magie hervorgegangen.

[1] Vgl. noch Müllenhof *Deutsche Altertumskunde* IV zu Tac. Germ. 10. E. Maaß *Internat. Monatsschrift* VII 1913, Sp. 551 ff.

[2] Paus. III 14, 10.

[3] Solche Kämpfe konnten natürlich auch an einen Gottesdienst sich anlehnen und dann vor dem Kultbild vollzogen werden; wurden sie dann, was ja auch möglich war, noch rhythmisch geordnet, so kamen sie den oben erwähnten Waffentänzen nahe.

[4] Ein Beispiel: eine römische Vestalin hat ihr Gelübde gebrochen, ein schweres, verderbenbringendes Tabu liegt über der Stadt; unsere Schriftsteller aber überliefern, die Seher hätten daraus auf kommendes Unheil geschlossen, sehen also ein Orakel darin.

VII Kathartische und apotropäische Riten

Wer magische Bande um den Gegner schlingt, muß von diesem Gleiches für sich erwarten; das nötigt ihn, geeignete Abwehrmaßnahmen zu treffen.

Doch nicht „Schadenzauber" des Feindes allein kann sich dem Kämpfer als gefährlich erweisen, noch andere Vorgänge übersubstantieller Art, die nicht von bösen Menschen auszugehen brauchen, können ihm hinderlich werden. Vielleicht ruht irgendeine Schuld gegen die Götter, die Verletzung von etwas Heiligem, der Umgang mit einem tabuierten Menschen[1] auf ihm; er weiß, die Strafe wird kommen, wenn es ihm am allerwenigsten paßt, wird vielleicht mitten im Kampf von Feindeshand vollstreckt werden. Das ganze Volk mag sich in Unbesonnenheit vergangen haben: die ebenso launischen wie hinterhältigen Mächte werden sich im Kampf dafür rächen. In der Schlacht befleckt der Streiter sich mit Feindesblut: er muß darauf gefaßt sein, daß von der Seele des Getöteten, die in dem Blute lebt, schädliche Wirkungen für ihn ausgehen. Alles das zwingt ihn, Magie zur Gegenwehr anzuwenden.

Nur wenig Bräuche kennen wir aus dem griechischen Kulturkreise, die hierher gehören: aber sie lassen deutlich das Prinzip erkennen, auf das es uns ja in erster Linie ankommen muß.[2]

Die Makedonier waren gewohnt, alljährlich ihr Heer zwischen den beiden Hälften eines in Stücke gehauenen Hundes hindurchzuführen — zum *καθαρμός*, wie unsere Gewährsmänner[3] sagen.

---

[1] Vgl. die Reinheitsvorschriften der Israeliten für den Kriegsfall bei Schwally *Sem. Kriegsaltert.* 59ff. Ein Rest des alten sexuellen Tabus ist das Verbot für Frauen, den Tempel des Kriegsgottes zu betreten: Paus. III 22, 6f.; Nilsson *Griech. Feste* 408. Th. Wächter a. a. O. 126f. Anderseits wird das Palladion gerade von Frauen verehrt (s. d. *Archiv* XIX 313).

[2] Für das Folgende vgl. Nilsson a. a. O. S. 403ff. Einiges war schärfer zu fassen und anders zu begründen. [Die Ausführungen von Eitrem und Knuchel konnten nicht mehr verwertet werden. Korr. Note.]

[3] Hesych *Ξανθικά*; Suidas *ἐναγίζων*; Liv. XL 6 (alle aus Polybios).

Diese auch für Boiotien bezeugte[1] Sitte läßt nur eine Erklärung zu: alle Unreinheit, jedes gefährliche Tabu soll an dem Hunde haften bleiben, das Heer soll entsühnt werden. Werden sonst wohl die Tiere um eine größere Volksmenge herumgetragen, so führt man hier die Menschen zwischen den Teilen des Tieres hindurch; die Wirkung ist jedenfalls dieselbe; die *lustratio*[2] wird auf die eine wie auf die andere Art erzielt. Der Hund[3] aber ist das Tier lebensfeindlicher Mächte, einer Hekate nicht weniger als des Totengottes Wodan. Auf ihn überträgt sich, da Art zu Art sich hingezogen fühlt, eine Unreinheit am leichtesten. — Einen ganz ähnlichen Brauch finden wir, noch nicht zur periodischen Sitte geworden, sondern in seinem eigentlichen Sinne am Anfang eines Krieges, bei dem Heereszug des Xerxes, wo das Heer vor dem Fortmarsch aus Asien zwischen den Hälften eines getöteten Menschen hindurchgeführt wurde.[4]

Hundeopfer, die ihrem Zweck nach dem makedonisch-boiotischen Ritus gleichen, wenn auch über die Ausführung uns nichts bekannt ist, müssen einst auch in Sparta am Beginne eines Krieges dargebracht sein. Hier wurden wenigstens vor dem oben S. 67 besprochenen Scheinkampf am Platanistas, der das Abbild einer wirklichen Schlacht war, Hunde geopfert.[5] Selbstverständlich aber war man nicht auf dies Tier allein angewiesen. Die in den Sagen so häufigen Menschenopfer, von denen nach einem Orakelspruch meistens das Schicksal eines

[1] Plut. *Quaest. Rom.* 111 p 290 D.

[2] Über die römische *lustratio* vgl. Wissowa *Rel.* 390. Gegen die kathartische Bedeutung dieses Brauches hat Deubner d. *Archiv* XVI 127 ff. u. a. den Einwand erhoben, für die römische Religion sei kein sicheres „Sündenbockopfer" bezeugt (S. 130), ferner sei doch das Opfer eine Gabe für Mars (S. 134). Indessen ist der Gedanke vom Sündenbockopfer so allgemein verbreitet, daß wir berechtigt sind, ihn auch für Rom anzunehmen.

[3] Über den Hund vgl. die Literatur bei A. Abt *Apol. d. Apuleius* RGVV IV 2 (1908) 52 A. 3.

[4] Herod. VII 39. [5] Paus III 14. 9.

Waffenstreites abhängt, sind kaum etwas anderes gewesen als Reinigungsmittel.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Sitte der Spartaner, in Purpurgewändern und bekränzt in die Schlacht zu gehen.[1] Unser griechischer Gewährsmann gibt als Grund für die rote Kleidung das Bestreben an, das aus den Wunden hervorquellende Blut nicht erkennen zu lassen: der wirkliche Zweck aber war ein anderer. Die Blutfarbe hat überall eine kathartische oder apotropäische Bedeutung[2]; im Kampfe mußte es also in erster Linie ihre Aufgabe sein, Schädigungen durch feindliche Zauberkraft oder böse Geister abzuwehren; vielleicht handelt es sich um ein Gegenmittel gegen die Seelen der Erschlagenen, die nach Rache dürsten. Auch Kränze sind zauberkräftig, sie werden zur Abwehr gefährlicher Geister getragen.[3] —

War es notwendig, sich beim Eintritt in den Krieg gegen alle möglichen magisch-dämonischen Gefahren zu sichern, so waren auch bei der Rückkehr in den Friedensstand Schutzmittel gegen das Fortwirken der im Kriege aufgeladenen Tabus usw. notwendig. Wie streng man im Kriege über die Verunreinigung durch Tod dachte, zeigt uns die Entsühnung des makedonischen Heeres nach dem Tod Alexanders des Großen.[4] Gefahr aber mußte um so mehr von den erschlagenen Feinden ausgehen, die doch mit dem Wunsche zu schaden gestorben waren. Wer im Kriege Menschen getötet oder Erschlagene angerührt hat, soll nach dem jüdischen Gesetz[5] sieben Tage außerhalb des Lagers bleiben und sich mit den Gefangenen am dritten und siebenten Tage entsündigen, sich selbst und alle seine Geräte von Leder, Ziegenhaar und Holz, sowie seine Kleider. Ebenso durfte das römische Heer nicht eher das *pomerium* betreten, als bis es lustriert war, was vor allem

[1] Ps.-Plut *Inst. Lac.* 24.

[2] Samter *Geburt, Hochzeit, Tod* 175 ff. und die dort angegebene Literatur.

[3] Köchling *De coronarum apud antiquos vi atque usu* RGVV XIV 2, 175 ff.

[4] Curtius Rufus X 9, 12.

[5] *Num.* 31, 9 f.

durch den Durchgang durch ein Tor, den „Triumphbogen", geschah[1]: daher das politisch wichtige Gesetz, daß kein Soldat im Heeresverband und kein Heerführer, solange er dies wirklich war, die Stadt betreten durfte. Für Griechenland hat uns wieder Sparta den entsprechenden Brauch erhalten. Hier[2] wurde nach einer siegreichen Feldschlacht dem Ares ein Hahn geopfert — nach Blutvergießen also ein Tier, das auch sonst Tabueigenschaften aufnehmen konnte.[3] War der Krieg durch ein στρατήγημα gewonnen, also ohne viel Töten, so wurde dem Gott ein Rind dargebracht, wohl eine θυσία, an der die siegreichen Führer teilnahmen. Die Sage weiß sogar von einem Menschenopfer nach der Schlacht zu erzählen[4]: Peleus führt sein Heer in die Stadt, nachdem er Astydameia in zwei Teile gespalten und das Heer hatte hindurchziehen lassen. Sicherlich steckt darin ein historischer Kern.

(Als Schluß dieser Studien folgt im nächsten Heft ein Aufsatz über Ares.)

[1] R. Laqueur *Hermes* XLIV 215 ff. und A. v. Domaszewski d. *Archiv* XII 67 ff. = Abhandl. z. röm. Rel. 217 ff.

[2] Ps-Plut. *Inst. Lac.* 25 p. 238 F. [3] Literatur bei Abt a. a. O. 198.

[4] Apollod. III 13, 7; Nilsson d. *Archiv* XVI 314.

Die Bedeutung der kretisch-minoischen Horns of Consecration

Von W. Gaerte in Königsberg i. Pr.

Unter dem zahlreichen archäologischen Material, das das prähistorische Kreta in den Ausgrabungen der letzten Dezennien der Nachwelt geschenkt hat, nehmen hinsichtlich ihrer Menge jene hörnerartigen Gebilde einen hervorragenden Platz ein, die man teils in Darstellungen auf Gemmen, teils in Plastik ausgeführt, fast stets in Verbindung mit bestimmten Kultobjekten gefunden hat. Seit A. Evans Abhandlung *The Mycenaean Tree and Pillar Cult*[1] (Journal of Hellenic Studies 1901 S. 99 ff. besonders S. 135—138) hat man sich gewöhnt, jene Gegenstände wegen ihrer an Hörner mahnenden Gestalt *horns of consecration*, Weihehörner zu nennen. Evans dachte bei dieser Bezeichnung an Nachbildungen wirklicher Hörner und hält auch in seinen *Scripta Minoa* I 1909 S. 196 Nr. 37 an seiner Zurückführung der Objekte auf wirkliche Hörner fest. Ihm sind in dieser Ansicht R. Dussaud[2], Scheftelowitz[3], Kristensen[4] u. a. gefolgt. Auch größere Abhandlungen[5] über diese Kultgeräte führten

[1] Im weiteren Verlauf der Arbeit mit *TPC* zitiert.

[2] *Les civilisations préhelléniques* Paris[2] 1914 p. 327 ff.

[3] *Das Hörnermotiv in den Religionen*, in diesem Archiv XV 1912 S. 474.

[4] *De heilige horens in the Oud-Cretischen godsdienst*, Museum 1913 Sp. 234, nach freundlicher Mitteilung von L. Deubner. [Nicht verwerten konnte ich den Korrekturhinweis von Prof. Weinreich auf Kristensen *De heilige Horens in den oud-kretenzischen godsdienst* Verslagen en Mededeelingen d. k. Akad. v. Wetenschapen, afd. Lett. 4e R. XII 74—99.]

[5] Paribeni *Corni di consecrazione nella prima età del ferro europea*, Bulletino di paletnologia italiana 1904 p. 304 ff.

J. Déchelette *Croissants lacustre et cornes sacrées égéennes*, La Revue préhistorique, Annales de paletnologie, Paris 1908, mir nicht zugänglich; derselbe *Manuel d'archéologie préhistorique Celtique et Gallo-Romaine* II 1910 p. 470 ff.

G. Wilke *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Asien und Europa*,

unter Heranziehung von ähnlichen Gegenständen aus dem übrigen Europa zu demselben Resultat.

Als Grundlage für die Herleitung jener Gebilde von realen Tierhörnern diente dem englischen Archäologen die Darstellung einer spätmykenischen Vase aus Salamis auf Cypern[1] (Fig. 1). Es sind darauf zwei Stierköpfe mit Doppelbeilen zwischen den Hörnern dargestellt; zwischen den Köpfen erscheint jenes Hörnerpaar, in das ebenfalls ein Doppelbeil hineingestellt ist.

Fig. 1

Ein Vergleich mit den behörnten Köpfen und Beilen kann allerdings dazu führen, in jenem doppelgehörnten Gegenstand eine stilisierte Nachbildung der wirklichen Hörner zu sehen.

Eine genauere Kenntnis der übrigen sogenannten Weihehörner läßt jedoch die Ableitung von realen Tierhörnern sehr problematisch erscheinen.[2] Fast sämtliche Abbildungen jener Geräte nämlich, besonders die plastischen Exemplare, lassen deutlich erkennen, daß die nach außen gekehrte Seite der seitlichen Ansätze eine ebene, rechteckige, nur oben abgerundete Fläche darstellt (Fig 2)[3], eine Eigenart, die für die Herleitung von wirklichen runden Tierhörnern ein Hindernis ist. Einen Einblick in die eigentliche Bedeutung der sogenannten *horns of consecration* gewinnt man nur aus einer Betrachtung der Formen jener Gegenstände in historischer und typologischer Anordnung. Sie soll im folgenden gegeben werden; dabei wird vornehmlich darauf gesehen werden müssen, in welcher Konjunktur die Objekte vorkommen. Soweit ich das hierauf bezügliche

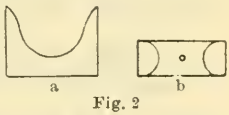

Fig. 2

Mannusbibliothek hrsg. von Prof. Dr. Kossinna Nr. 10 (Würzburg 1913) S. 126ff. H. Seger *Kultsymbole aus schlesischen Gräbern der frühen Eisenzeit* in Opuscula Archaeologica O. Montelio dicata 1913, 215ff.

[1] *TPC* S. 107 Fig. 3.

[2] So hat denn schon G. Karo d. *Archiv* VII 1904 S. 127 A. 1 diese Ableitung bestritten.

[3] Vgl. u. S. 75 no 8.

Material[1] überschaue, lassen sich im wesentlichen drei Grundformen unterscheiden:

I. Der erste Typus besteht aus zwei sich im unteren Teile berührenden oder zusammen verwachsenen Spitzen, die zwei Bergen sehr ähnlich sind. Ich möchte ihn den reinen Bergtypus nennen. Belegt ist diese Form

Fig. 3

1. durch Funde in Palaikastro: Steinerne Exemplare, *British School Annual at Athens* (BSA) IX 1902/03 S. 280 Fig. 2 (hier Fig. 3); Zeit unbestimmt, da nähere Fundumstände fehlen.

2. Goldener Siegelring aus Mykenae: TPC S. 182 Fig. 56 (Coll. Evans); zwischen den Bergen wächst eine Pflanze hervor. 2. spätminoische Periode[2], L(ate) M(inoan) II.

II. Das Wesentliche an dem zweiten Typus sind wieder zwei bergähnliche Spitzen, die hier aber nicht an ihrem unteren Teile zusammengewachsen, sondern getrennt an beiden Enden einer sie verbindenden Leiste angebracht sind (auseinandergezogener Bergtypus).

1. Ring aus Phylakopi (Melos): *Excavations at Phylakopi in Melos* 1904 S. 193 Fig. 162; Zweige oberhalb des tieferen Teiles. Aus der älteren Zeit der 3. Stadt, etwa 1400 v. Chr.

2. Gravierter Stein aus Melos (weißer Marmor; im Ashmolean Museum zu Oxford): Furtwängler, Antike Gemmen III S. 63 Fig. 49; zwei menschliche Gestalten zu beiden Seiten eines Strauches, deren eine in der erhobenen Linken das 'Hörnergerät' zu tragen scheint. Geometrischer Stil, nachmykenisch.

3. Steinexemplar aus Palaikastro: BSA IX S. 280 Fig. 2;

[1] Vollständigkeit des Materials ist nicht angestrebt.

[2] Der Datierung lege ich Fimmen *Die Kretisch-Mykenische Kultur* Lpz. 1921 zugrunde (vgl. besonders die synchronistische Tabelle am Schluß von Fimmens Buch); ferner G. Karo *Mykenische Gemmen und Ringe*, Ath. Mitt. 1910 S. 178 ff.

neben einer Libationstafel (vgl. BSA IX S. 289 Fig. 42), 3. mittelminoische Periode.

III. Die Entstehung der dritten Form ist in der Weise zu erklären, daß aus einem rechteckigen Block ein Stück von der Form eines halben Zylinders herausgeschnitten ist. Die stehenbleibenden Spitzen sind in der Regel oben abgerundet oder zugespitzt. Dieser Typus (ich nenne ihn Ausschnittypus) ist auf folgenden Denkmälern nachweisbar:

1. Achat aus Vaphio: TPC S. 101 Fig. 1; aus dem Objekte, das auf einer Basis steht, wachsen pflanzliche Gebilde hervor, rechts und links zwei Dämonen mit Kannen. L. M. II (Fig. 4).

Fig. 4

2. Scherbe aus Phylakopi: *Excavations* Taf. XXXI 2; drei aus dem Mittelteil herauswachsende Blätter. Importiertes mykenisches Erzeugnis. L. M III.

3. Goldring aus Mykenae: TPC S. 184 Fig. 58; auf einem torartigen Aufbau, von drei Frauen in Prozession umgangen. L. M. II.

4. Fragment einer Steatitpyxis aus Knossos: TPC S. 103 Fig. 2; auf einem massiven Altar, dahinter Baumtemenos, vor dem Altar tanzende Männer. L. M. III.

5. Formstein aus Palaikastro: d. Archiv VII 1904 S. 146 Fig. 29. L. M. III.

6. Deckel aus Ton, ebendaher: BSA XII 1905/06 S. 7 Fig. 5. Spätmykenische Periode.

7. Stuckexemplar, ebendaher: BSA VIII S. 314 Fig. 27. L. M. II.

8. 2 Exemplare aus der Hauskapelle von Knossos (2. Palast): BSA VIII 1901/02 S. 97 Fig. 55 (Fig. 2). Auf dem Altar der Rückwand befestigt; zwischen den Spitzen ist ein Loch, das, wie man wohl richtig vermutet hat, zur Aufnahme eines Doppelbeiles gedient hat (vgl. Karo in diesem Archiv VII S. 128 Fig. 7). Die Exemplare reichen bis in spätmykenische Zeit hinab, da sich in der Kapelle eine Bügelkanne gefunden hat.

9. Votivaltar in Miniaturnachbildung[1] mit drei 'Hörner-

[1] Ähnliche Altarmodelle mit Doppelhörnern sind in einem kleinen Sanktuarium des Palastes von Hagia Triada zum Vorschein gekommen, erwähnt von Paribeni *Rendiconti dei Lincei* 1903 p. 319.

paaren' darauf, aus dem älteren Palaste von Knossos; Abg. von Lagrange *La Crète ancienne* Paris 1908 S. 83 Fig. 62 (vgl. BSA VIII 1901/02 S. 30). 3. mittelminoische Periode.

IV. Indem nun entweder der vertiefte runde Teil des letztgenannten Typus eben gestaltet, oder die Berge von Typus II mehr in die Höhe gereckt wurden, entstanden die Formen wie die folgenden:

1. Gemme aus Knossos: BSA VII 1900/01 S. 19 und in diesem Archiv VII 1904 S. 133 Fig. 12; aus dem mittleren Teil sprießt ein Baum hervor. L. M. II.

2. Gemme aus Palaikastro: TPC S. 154 Fig. 31; desgleichen. Spätmykenische Periode.

3. Gemme aus der Diktaeischen Grotte: TPC S. 142 Fig. 25 und in diesem Archiv VII 1904 S. 137 Fig. 16; ebenda Zweige. Spätmykenische Periode.

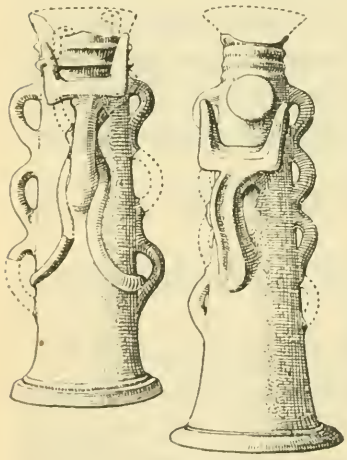

Fig. 5

4. Vase aus Cypern: TPC S. 107 Fig. 3; zwischen den seitlichen Ansätzen Doppelbeil. Spätmykenische Periode = oben Fig. 1.

5. Larnax aus Palaikastro: BSA VIII Taf. 18 S. 297ff.; Doppelbeil zwischen den 'Hörnern'. L. M. III.

6. Terrakottakleid[1] einer Göttin aus Gournia: H. Boyd-Hawes *Gournia* 1909 Taf XI 11, 12, 13[2]; zwischen den 'Hörnern' eines Exemplars eine runde Scheibe (Fig. 5).

7. Hämatit der Sammlung Bourgouignon in Neapel.

[1] Neue Deutung des Verfassers. Anders Prinz *Ein Mützenidol aus Kreta* (in d. Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Universität Breslau, 1911, 577ff.), dessen Deutung Nilsson *DLZ* 1915 Heft VI ablehnt.

[2] = Maraghiannis *Antiquités Crétoises* I Taf. 36. 1, 2, 3 und Dussaud[2] a. a. O. S. 331 Fig. 240.

Zum erstenmal publiziert von Furtwängler, Antike Gemmen III S. 37 Fig. 15 (Fig. 6); über dem Arm einer sitzenden Gestalt.

Fig. 6

8. Rest auf einem Vasenfragment aus der Diktaeischen Grotte: BSA VI 1899/1900 S. 104 Fig. 34, 4 = Maraghiannis a. a. O. I Taf. XXX; daneben tischähnliche Basis mit Früchten. L. M. III.

9. Siegelabdruck aus Knossos: BSA XI 1904/05 S. 12 Fig. 5; zwei Exemplare als Bekrönung eines Säulenheiligtums, davor Tisch mit einem einzelnen Exemplar. L. M. II.

10. Siegelabdruck aus Zakro: in diesem Archiv VII S. 144 Fig. 23; vor einem Heiligtum, das wie bei Nr. 9 mit den 'Hörnern' bekrönt ist, erscheint in der Luft die Göttin; auf dem rechten Teil des Bildes vor einem Strauch auf einem kleinen Tisch ein einzelnes Exemplar, über das sich ein Mann in adorierender Haltung beugt (Fig. 7).

Fig. 7

11. Ring aus Mykenae: TPC S. 189 Fig. 63; auf einem kleinen Heiligtum ein Exemplar, in dem Heiligtum eine Säule, die das Dach mit dem Kultgerät trägt; drei Frauen in Prozession davor.

12. Dreiteiliges Säulenheiligtum (goldene Platte) aus dem dritten Schachtgrabe von Mykenae: TPC S. 191 Fig. 65; zu beiden Seiten des erhöhten Mittelteils des Heiligtums auf je einem 'Horn' sitzend zwei Tauben. L. M. I.

13. Wandmalerei aus Knossos: TPC S. 193 Fig. 66 (in diesem Archiv VII S. 135 Fig. 14); teils neben Säulen, teils die Säulen aus den Objekten herauswachsend. L. M. I.

14. Fragment einer Steatitvase: BSA IX 1902/03 Fig. 65; auf dem Postament eines Heiligtums, davor zwei Männer mit Schalen in Prozession.

15. Siegelabdruck von Knossos: BSA VII 1900/01 S. 29 Fig. 9 (in diesem Archiv VII S. 153 Fig. 37); Heiligtum mit

den 'Hörnern' bekrönt, davor erscheint eine Göttin, begleitet von Löwen, auf einem künstlichen Kultberge einem Adoranten. L. M. II.

16. Wandmalerei aus Knossos: Dussaud[2] a. a. O. S. 332 Fig. 241; neben Säulen. L. M. I.

17. Siegel aus Kreta: A. Evans *Scripta Minoa* I S. 150 P 8.

18. Desgleichen: Evans a. a. O. S. 153 P 21 = S. 196; ein Vogel reckt seinen Hals und Kopf in den Mittelteil hinein.

19. Einhenklige Vase in Becherform aus Ialysos (Rhodos): Furtwängler-Löschcke, Mykenische Vasen (Berlin 1886) Taf. X 63 A; zwischen den seitlichen Ansätzen sechs wagrechte nach unten kürzer werdende Striche, wohl nur raumfüllend. Zwei Friese, der obere zeigt Wasservögel zu beiden Seiten des beschriebenen Objektes, der untere Fische. L. M. III.

20. Rhyton aus Palaikastro: BSA X 1903/04 S. 214 Fig. 5; auf dem obersten Friese drei 'Hörnergeräte'. L. M. II.

21. Exemplar aus Gournia: H. Boyd-Hawes *Gournia* Taf. XI Nr. 25; *one of limestone (Nr. 25), which formed part of the cornice of the Palace and a smaller pair from the great House.*

22. Sarkophag aus Hagia Triada, *Monumenti antichi dei Lincei* XIX 1908 Taf. I—II (in diesem Archiv XII 1909 Taf. II); mehrere Exemplare auf einem Heiligtum stehend, aus dem ein heiliger Baum herausragt. L. M. III.

Eine Erhebung des Mittelteils zeigen die Objekte auf folgenden drei Monumenten:

1. Vasenfragment aus Knossos: BSA IX 1902/03 S. 115 Fig. 71; aus der Erhebung sprießt ein Zweig hervor, der als Stiel einer Doppelaxt dient. L. M. III.

2. Siegel aus Kreta: Evans *Scripta Minoa* I S. 150 P. 8; daneben 'Hörnerpaar' ohne Erhebung des Mittelteils.

3. Tonexemplar aus der idaeischen Grotte: TPC S. 136 Fig. 19[1] (Fig. 8).

[1] F. Halbherr i P. Orsi *Antichità dell' antro di Zeus Ideo*, tav. XIV und p. 227 (heute im Museum zu Candia).

Fig. 8

Fraglich, aber wahrscheinlich ist es, daß auch die Vasenzeichnungen, die Schliemann (Tiryns S. 404) als Purpurschnecken erklärt hat, hierher gehören. Auf einem seltsam geformten tischartigen Untergestell sieht man an beiden Enden desselben zwei geschwungene Linien sich erheben. Wenn wir die Winkelabgrenzungen mit den darin befindlichen Kreisen als rein ornamental abziehen, dann entsprechen die Linien in ihrer geschwungenen Form genau dem 'Hörnergerät' der spätmykenischen Gemme aus der Diktaeischen Grotte (Typus IV Nr. 3). Tischförmige Untersätze und 'Hörner' zusammen kommen außerdem auf folgenden Denkmälern vor: Typus II 1; Typus IV 9, 10; mit dem basisförmigen Untergestell: Typus III 1; Typus IV 3, 8. Wir brauchen also keinen Anstand zu nehmen, auch auf folgenden Monumenten jene für minoische Zeit übliche Verbindung von Tischbasis und 'Hörnergerät' in schematisch-manierierter Wiedergabe zu erkennen:

1. Scherbe aus Mykenae: Furtwängler, Mykenische Vasen Taf. XXXI.

2. Scherbe aus Tiryns: Schliemann, Tiryns Taf. XXII^{b}.

3. Vase in Athen, unpubliziert; nach Schliemann, Tiryns S. 122, auf einem Bildfriese zusammen mit einer Himmels- und vier Sonnensäulen.

Alle drei Monumente stammen aus spätmykenischer Zeit.

Es mag hier noch ein Beispiel eines hörnerartigen Gebildes herangezogen werden, bei dem eine Zuweisung an unser Kultgerät wohl möglich, doch nicht sicher ist.

Vasenscherbe mit aufgesetzten weiß-monochromen Ornamenten:

X. Tsountas *Αἱ προϊστορικαὶ Ἀκροπόλεις Διμηνίου καὶ Σέσκλου*, Athen 1908 S. 247 Fig. 148. Formell entspricht das Ornament dem oben beschriebenen Bergtypus I; an seinem un-

teren Teil sind zwei kleine runde Flächen ausgespart, vielleicht als Andeutungen von Augen. Aus dem Anfang der Bronzezeit, etwa 2500 v. Chr.

Ein kurzer Rückblick auf die angeführten Beispiele der vier Typen und auf die beigegebenen Skizzen läßt deutlich eine Entwicklung der Formen von massiger, schwerfälliger Gestaltung zu leichterer, gefälligerer erkennen. Allerdings entspricht die formelle Differenzierung nicht genau der zeitlichen, so daß nicht immer die mehr massiven Formen nur der ältesten, die in der Entwicklung weiter fortgeschrittenen nur der spätmykenischen Zeit angehören; es kommen bisweilen, wie aus den obigen Zeitangaben der einzelnen Formen ersichtlich ist, mehrere Typen an ebendemselben Ort zu ungefähr der gleichen Zeit nebeneinander vor.[1] Indessen ist nicht zu verkennen, daß gerade die spätmykenischen und bereits die Formen der dritten spätminoischen Periode sich in den geschwungenen Gestaltungen der seitlichen Ansätze durch nichts von wirklichen Hörnern unterscheiden; Beispiele wie Typus IV 2, 3, 5 lassen kaum etwas von ihren Urformen ahnen. Ob bei jenen Exemplaren nur ein formeller Angleich an Tierhörner oder vielleicht gar schon während mykenischer Zeit ein Bedeutungswechsel stattgehabt hat, wer möchte das mit Sicherheit entscheiden wollen?

Welches ist nun die eigentliche ursprüngliche Bedeutung jener Kultgeräte? Daß sie zu den Kultobjekten Altkretas gehört haben, ist nie bezweifelt worden; die vielen Monumente, auf denen diesen 'Hörnern' direkte Verehrung zuteil wird (Typus II 1; Typus III 1, 3, 4; Typus IV 3, 9, 10, 11), sprechen auch zu deutlich für jene Tatsache. Man hat, wie gesagt, meist Hörner in ihnen gesehen. Aber, wie schon oben betont wurde, diese

[1] Interessant ist zu bemerken, wie auf Melos Typus II sich innerhalb einer bestimmten Zeit zu Typus IV entwickelt; von den beiden Denkmälern, die wohl als einheimische Fabrikate gelten dürfen, stammt das ältere (Typus II Nr. 1) etwa aus dem 14. Jahrhundert, das zweite (Typus IV Nr. 2) aber aus einer Zeit, die ungefähr 500 Jahre später liegt.

Hörnertheorie bietet formelle Schwierigkeiten. Wir müssen sie daher aus einer anderen Quelle herleiten.

Soweit ich sehe, hat als erster und einziger der Ägyptologe Newberry eine neue Deutung vorgeschlagen[1]; unter Verweisung auf das ägyptische Hieroglyphenzeichen für 'Berg' erklärt er dieses für das Prototyp der sogenannten kretischen 'Weihehörner'; die beiden seitlichen Erhebungen seien die beiden Hauptberge Kretas, Dicte und Ida, und das ganze Gerät das Symbol eines männlichen Gottes.

Wenn auch die Deutung Newberrys in der angeführten Gestalt, wie wir sehen werden, nicht zu halten ist, so bringt uns doch seine Vergleichung der kretischen 'Hörner' mit den ägyptischen Zeichen ein gutes Stück vorwärts. Eine große Ähnlichkeit zwischen den kretischen und ägyptischen Objekten besteht nämlich ohne Zweifel: das lassen deutlich die hier beigegebenen ägyptischen Bilder erkennen (Fig. 9a—b).[2] Die unter a—b wiedergegebenen Gegenstände stellen die eigentlichen Kultobjekte dar, die auf Standarten stehen.

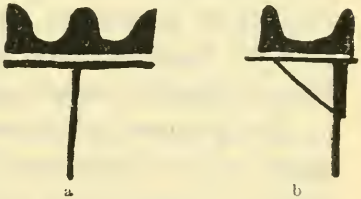

Fig. 9

Aus dieser großen Ähnlichkeit der Formen ist es erlaubt, mit Newberry auf eine ideelle Verwandtschaft zu schließen, so daß also auch die kretischen 'Hörner' Berge darstellen dürften. Ich glaube, daß wir von hier aus noch einen Schritt weiter gehen können. Fig. 9c nämlich[3], die das ägyptische Hieroglyphenzeichen für 'Land, Wüste, Fremdland' darstellt, repräsentiert gleichzeitig das Kultsymbol des ägyptischen Erdgottes. Den kretischen *horns of consecration* können wir also wohl die erweiterte Bedeutung 'Land, Erde' vindizieren. Hierfür sprechen vor allem

Fig. 9c

[1] *Two cults of the old Kingdom*, Annals of Archaeology of Liverpool 1909 p. 24 ff. [2] Nach Newberry a. a. O.

[3] Nach *Proceedings of Soc. of Bibl. Arch.* XXXII 1910, Pl. 32, 7; die Punktierung deutet die körnige Natur der Erde an; vgl. auch Griffith *Hieroglyphs* Pl. III 38 u. Pl. IV 50.

die beiden Denkmäler, auf denen die 'Hörner' eine Mittelerhebung aufweisen (S. 78 Nr. 1, 2). Auch brauchen die ägyptischen Objekte mit zwei Spitzen, die zweifelsohne 'Berge' darstellen, nicht unbedingt nur die enge Bedeutung 'Berge' gehabt zu haben. Vielleicht hießen auch sie schon 'Land, Erde', so daß wir keineswegs gezwungen wären, für die kretischen Kultobjekte an dem reinen Begriff 'Berge' festzuhalten.[1] Für die piktographischen bergähnlichen Zeichen der Kreter hat ferner A. Evans schon den erweiterten Begriff 'Land' angenommen (*Scripta Minoa* I S. 224): *But its* (der Bergzeichen) *connexion with the plough sign rather points to a more general territorial designation.* Unter der Voraussetzung nun, daß die sogenannten *horns of consecration* den Begriff 'Land, Erde' verkörpern, wäre die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß sie die Kultsymbole der in Kreta zu jener Zeit verehrten großen Erdgöttin, einer der kleinasiatischen *Magna Mater* und der griechischen Rhea verwandten Gestalt, seien.

Eine genauere Durchmusterung der oben aufgereihten Monumente auf die Verbindung hin, in der jene Kultobjekte vornehmlich in figürlichen Darstellungen erscheinen, soll die erschlossene Zuweisung an die große Naturgöttin Kretas wahrscheinlich machen.

Vor allem ist beachtenswert, daß aus dem Unterteil der besagten Objekte oft vegetabilische Elemente herauswachsen; diese finden sich vor bei Typus I Nr. 2; II 1; III 1, 2; IV 1—3. Durch diese Beigabe soll, wie mir scheint, die Hauptmachtsphäre der unter jenem Kultsymbol verehrten Gottheit zum Ausdruck gebracht werden; die Förderung des Gedeihens in der Natur kann aber nur im Bereiche der Erdgöttin liegen.

Auf mehreren Darstellungen tritt das Symbol in enger Verbindung mit dem Doppelbeil auf: Typus IV Nr. 4, 5; ferner richtig ergänzt an den Exemplaren aus der Hauskapelle von

[1] Auch das sumerische Schriftzeichen für 'Berg' bedeutet zugleich 'Land' (A. Jeremias *Handbuch der altorient. Geisteskultur* 1913 S. 2).

Knossos: Typus III Nr. 8. Nach den obigen Ausführungen über die kultische Bedeutung der „Weihehörner" dürfte es nunmehr klar sein, daß die Doppelaxt in Verbindung mit dem Bergzeichen lediglich auf die Heiligkeit der *horns of consecration* hindeutet.[1]

Es ist bekannt, daß die Kultaxt bei der Verehrung einer weiblichen Gottheit Altkretas eine Rolle gespielt hat.[2] Mit dieser Gottheit zusammen begegnet das Erdsymbol auf folgenden Monumenten: Als kennzeichnendes Attribut trägt es die sitzende Gestalt, sei es die Göttin, sei es ihre Dienerin, auf dem mykenischen Hämatit der Sammlung Bourgouignon (Fig. 6). Sie hält etwas wie einen Korb im Arm, „was an die geflochtene Ciste der Demeter erinnert", erklärte unrichtig Furtwängler (Ant. Gem. III S. 37): nach der Zeichnung im Text der Erläuterungen ist es deutlich das 'Hörnergerät'; in der Göttin aber, falls sie es selbst ist[3], werden wir eine der Demeter ähnliche Gestalt mit Furtwängler erblicken dürfen. Eine Beziehung der Kultobjekte auf eine Göttin wohl des gleichen Charakters legt der Siegelabdruck aus Zakro (Typus IV Nr. 10) nahe. Hier neigt sich ein Mann, scheinbar in adorierender Haltung, über das auf einem Tischchen stehende Kultgerät. Hinter ihm in der Luft vor ihrem Heiligtum, das ebenfalls mit den Kultsymbolen bekrönt ist, erscheint die Göttin (Fig. 7). Bei Typus IV Nr. 15 ist das Heiligtum der 'Göttin mit den Löwen' mit unseren Kultobjekten bekrönt. Die beiden zuletzt genannten Gottheiten werden sich also wohl in ihrem Grundwesen kaum von der zuerst erwähnten 'Demeter' unterscheiden. Man könnte auch vermuten, daß die linke Gestalt des melischen Steines, der unter Typus II Nr. 2 beschrieben worden ist, eine Göttin darstellt, die analog dem Typus IV Nr. 7

[1] Über die kretische Doppelaxt als Gottesdeterminativ verweise ich auf meinen demnächst im *Anthropos* erscheinenden Aufsatz, desgleichen auf meinen Artikel *PW* II A 739.

[2] Man vgl. z. B. d. *Archiv* VII 146 Abb. 28; 148 Abb. 31/2. [Schweitzer *Herakles* 21 ff.]

[3] Wir dürfen dies wohl annehmen, da sonst die adorierende Geste der zweiten Person unerklärt bliebe.

(Fig. 6) in dem erhobenen linken Arm das ihr gehörige Symbol emporhält. Doch ist diese Annahme nicht notwendig; denn die Figur braucht keine Göttin und der erhobene linke Arm kann sehr wohl nur Adorationsgestus zum Baume hin sein. An der Realität des Kultsymbols ist indessen nicht zu zweifeln. Durch die vor diesem letzten Beispiel angeführten Denkmäler, wo das Kultsymbol mit einer weiblichen Gottheit oder mit Dienern einer Gottheit zusammen auftritt, gewinnt die Zuweisung der 'Hörner' an die große Erdgöttin Altkretas an Wahrscheinlichkeit.

Die Verbindungen, in denen jenes Erdsymbol auf anderen Monumenten begegnet, mögen hier nur als weitere Bestätigungen für die hohe Möglichkeit angeführt werden, daß dieses Symbol jener Magna Mater eigen war. Der Sarkophag von Hagia Triada (Typus IV Nr. 23) zeigt mehrere Exemplare auf einem niedrigen Heiligtum, aus dem der heilige Baum herauswächst; Baum und 'Hörner' scheinen also Symbole derselben Naturgöttin zu sein. Desgleichen könnte man die Tauben zusammen mit den 'Hörnern' des dreiteiligen Altarbauplättchens aus Mykenae, auf denen die Vögel sitzen, auf die 'Fruchtbarkeitsgöttin mit den Tauben'[1] beziehen (Typus IV Nr. 12). Nicht weniger wahrscheinlich ist die Beziehung des Symbols auf die Erdgöttin bei dem Tondeckel aus Palaikastro (Typus III Nr. 6). Nach R. M. Dawkins[2] sehr ansprechender Deutung stellt jenes Gerät dar *a cover for a lamp set in a kernos;* solche *κέρνοι* sind aber bekanntlich im eleusinischen Kulte griechischer Zeit sehr gebräuchlich gewesen.[3]

Eine ausführliche Besprechung verlangen zwei noch nicht eingereihte Denkmäler, auf denen ebenfalls hörnerartige Gebilde dargestellt sind.

[1] Schuchhardt *Die Ausgrabg. Schliemanns in Mykenae* 1. Aufl., Leipzig 1890 S. 226 Fig. 171, vgl. auch Greßmann, d. *Archiv* 20, 346 ff.

[2] *BSA* VII 1905/06 S. 8.

[3] Vgl. hierzu Daremberg-Saglio *Dictionnaire des antiquités* s. v. *kernos* (A. Couve); ferner den Aufsatz von O. Rubensohn: *Kerchnos*, Ath. Mitt. XXIII S. 270 ff. und St. Xanthutides: *Cretan Kernoi*, BSA XII S. 9 ff.

1. Goldener Siegelring aus Mykenae: TPC S. 190 Fig. 64 = Ant. Gem. I Taf. II 21. L. M. II. Sitzende weibliche Gestalt mit einem Spiegel in der Rechten vor einem Säulenheiligtum, von dessen Deckplatte vier Spitzen herauswachsen. Davor Adorantin (Fig. 10).

Fig. 10

2. Siegelabdruck aus Hagia Triada: *Monumenti antichi dei Lincei* XIII 1903 Sp. 42 Fig. 36 = Taf. VI. L. M. II. Adorantin vor einem tischartigen, mit vier Spitzen versehenen Heiligtum.

In beiden Darstellungen erheben sich das eine Mal von der oberen Platte eines altarähnlichen Säulenheiligtums, das andere Mal von einer regelrechten Tischplatte je vier konische Gebilde, die man wohl kaum anders als auf Bergspitzen wird deuten können. Auffallend ist es zwar, daß auf beiden Monumenten der Unterteil, der sonst je zwei Erhebungen verbindet, fehlt; doch scheint mir darin für die ausgesprochene Erklärung weiter keine Schwierigkeit zu liegen, wenn man bedenkt, daß die Platten jene Funktion des verbindenden Unterteils sehr gut ausfüllen. Beachtenswert ist ferner, daß auf der Darstellung Nr. 1 die beiden mittleren Bergspitzen eng aneinander gerückt sind.

Im Zusammenhang mit den kretischen *horns of consecration* sei noch kurz einiger Objekte Erwähnung getan, die ebenfalls der kretisch-minoischen Periode angehören und gewisse Ähnlichkeit mit dem Erdsymbol aufweisen (Fig. 11).[1] Es sind dies glockenförmige, hohe Tongebilde, die als charakteristische Merkmale stets zwei hörnerartige Ansätze am oberen Teile

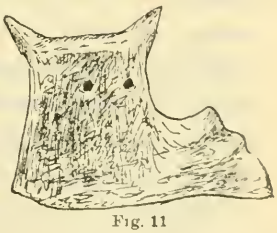

Fig. 11

[1] Bis jetzt sind, soweit ich sehe, nur solche aus Knossos (*J. H. St.* XIII 1903 S. 180 Abb. 6; Mackenzie) und Tylisos (*Ἐφημ.* 1912 p. 229 Fig. 37, 9—13; danach Fig. 11) bekannt.

und zwei Löcher an der einen steil abfallenden Seite zur Schau tragen. Die Deutung der Gegenstände auf Votivglocken, die ihnen Mackenzie a. a. O. S. 170 zuteil werden ließ, hat, wie mir scheint, wenig Glaubhaftes für sich; mit ihr kann die Form, die Fig. 11 veranschaulicht, kaum in Einklang gebracht werden. Aber auch die von Hatzidakis a. a. O. S. 229 vorgetragene Erklärung — *ἡμεῖς ὅμως πιστεύομεν ταῦτα ὡς ἀναθηματικὰ γυναικεῖα ἐνδύματα* — halte ich für sehr problematisch, da die Ausdeutung einzelner Teile der Gegenstände — die 'Hörner' als Arme, die Löcher als weibliche Brüste — mir viel zu gewagt erscheint. Die hörnerartigen Ansätze an den vorliegenden Gebilden weisen uns, wie ich glaube, auf den Weg zur richtigen Lösung. Angesichts der zahlreichen 'Hörnergeräte' Kretas wird man auch in diesen am ehesten Bergspitzen[1] sehen dürfen.[2]

Die Liste der aus Kreta herrührenden Beispiele für das Erdsymbol sei beschlossen durch den Hinweis auf eine Denkmälerklasse, die mehrfach neben dem Zweispitz-Typus eine dem dreigezackten Kultgerät ähnliche Figur vor Augen führt, ich meine die kretischen Tonschrifttafeln minoischer Zeit. Unsere Fig. 12 stellt den Ausschnitt einer solchen Tafel dar (nach Evans *Scripta Minoa* I S. 47 Fig. 24). Das vierte Zeichen von rechts erinnert zweifelsohne stark an das dreispitzige Symbol; der untere Teil der Figur, auf dem das Gerät ruht, dürfte einen Kulttisch darstellen, wie wir einen solchen im Zusammenhange mit dem Erdsymbol oben mehrfach, dort allerdings in anderer Form, registrieren konnten. Dasselbe Zeichen kehrt wieder auf der *Tablet relating to leaf-shaped swords*[3],

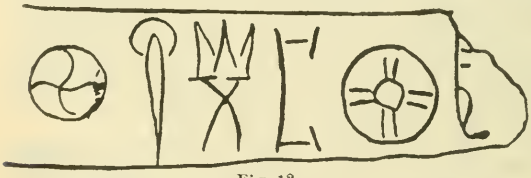

Fig. 12

[1] Zu der schrägen Stellung dieser Spitzen vgl. das Bergsymbol oben Fig. 8 und die unten angeführten apulischen Kultvasen.

[2] Die doppelte Durchbohrung findet sich auch an dem thessalischen Erdsymbol (oben S. 79).

[3] Evans a. a. O. S. 55 Fig. 30.

auf einer dritten Tontafel (Evans a. a. O. S. 49 Fig. 26) trägt ein dreifüßiges Gestell den Gegenstand. Eine Identifizierung dieser dreizackigen Figur mit den oben angeführten ähnlichen Beispielen aus Kreta liegt gewiß nahe.

Wenden wir nunmehr unseren Blick auf das Griechenland klassischer Zeit. Für das Fortleben des Erdsymbols im Kulte zeugen mehrere Darstellungen auf Vasen. Das erste Beispiel liefert eine rotfigurige Kylix streng-schönen Stils; sie ist publiziert im *American Journal of Archaeology* XIII 1909, S. 210 Fig. 3 (danach Fig. 13). Dargestellt ist ein bekränzter Jüngling, der, offenbar zur Opferhandlung schreitend, in der rechten Hand ein Ferkel und auf dem vorgestreckten linken Unterarm die '*horns of consecration*' trägt. Diese zeigen zwei Erhebungen, aus denen Zweige sprießen. Formell besteht zwischen diesem Exemplar und dem auf der Gemme aus der Diktaeischen Grotte (Typus IV 3) kein Unterschied, und doch trennt sie eine zeitliche Kluft von mehr als einem halben Jahrtausend. Das Schwein, das der Jüngling hält, stimmt gut zu dem Kultsymbol; beide dürften auf Demeter, die Erdmutter, hinzielen, der das Schwein vor allem heilig war (Dieterich, Mutter Erde S. 46).[1]

Fig. 13

Ferner dürfte das Erdsymbol wiederzuerkennen sein auf einem Stamnos aus Vulci[2] bei Frickenhaus, Lenaeenvasen (72. Programm zum Winckelmannsfest, Berlin 1912) Taf. V 26 = S. 12 Nr. 26 (hier Fig. 14); das zweite Beispiel derselben Art findet sich gleichfalls auf einem Stamnos ebendaher[3], Frickenhaus

[1] Hinweis von R. Wünsch.

[2] Jetzt im Brit. Mus. E 452.

[3] Heute im Louvre G 407.

Fig. 14

a. a. O. S. 12 Nr. 27 = Taf. V 27. Auf beiden Vasen bildet eine Opferhandlung vor der mit Maske und Gewändern bekleideten Dionysossäule den Mittelpunkt der Darstellung. Die von rechts an die Kultsäule herantretende Frau trägt auf beiden Bildwerken einen Gegenstand, der einer Zackenkrone nicht unähnlich sieht. Allgemein, soweit ich sehe, ist der Gegenstand für ein *κανοῦν* gehalten worden; das flechtartige Muster, das sich über das Objekt hinzieht, ist aber, glaube ich, das einzige, was diese Deutung stützen könnte. Ich kann mir einen Opferkorb dieser Form nicht vorstellen und möchte daher auch dieses Gerät nach Analogie der dreispitzigen kretischen und ägyptischen Kultobjekte für ein Erdsymbol halten. Daß im Dionysoskult dieses Gerät wirklich Verwendung gefunden hat, das scheint mir eine leider stark beschädigte Vase von der Akropolis[1] zu beweisen, auf deren einem Stück die eine Hälfte jenes Objekts gerade noch sichtbar ist; das Mittelteil fehlt hier augenscheinlich, es hätten sich sonst noch Spuren davon erhalten müssen. Aus der Spitze des 'Hornes' sprießt wieder wie bei Fig. 13 ein kleiner Zweig auf.[2]

Es könnte auf den ersten Blick wundernehmen, daß auch Dionysos, als einer männlichen Gottheit, dies Kultsymbol heilig war, wo wir es oben für kretisch-mykenische Zeit doch nur in Verbindung mit einer Göttin gefunden haben. Wenn man indessen bedenkt, daß das Wesen des Dionysos einen stark chthonischen Charakter an sich trägt, dann bereitet auch diese Verbindung des Erdsymbols mit seiner Person keine Schwierigkeit.

Doch nicht nur auf den ägäischen Kulturkreis war das Erd-

[1] Frickenhaus a. a. O. S. 22.

[2] Nach freundlichem Hinweis von Prof. Weinreich erscheint dasselbe dreispitzige Gerät auch auf einer sf. Vase des Nat. Mus. in Athen no. 12626; vor ihm steht auf gleicher Basis eine Dionysosherme.

symbol beschränkt; eine Durchmusterung des archäologischen Materials aus den übrigen mittelländischen Gebieten läßt uns noch oft jenem Kultgeräte begegnen.

Für Unteritalien sind folgende Monumente anzuführen:

A. Vasen aus Apulien (archaisch-vorgriechische Zeit):

1. Schale (Brit. Mus.; hier Fig. 15); an der Innen- und Außenseite des Randes Reihen von 'Hörnerpaaren'. In der Mitte der Schale sieht man ein Gebilde in Form eines Tannenzapfens. In den konkaven Flächen des Hörnergeräts sind um einen Baum zwei Vögel heraldisch gruppiert:

Fig. 15

Fig. 16

H. B. Walters *Catalogue* Vol. I Part. II Taf. XXVIII H 258 S. 268 Fig. 393.

2. Becher (ebenda); vier 'Hörnerpaare' als Zonenornament, zwischen den seitlichen Ansätzen im freien Raum liegende Zweige: Walters *Catalogue* Taf. XXVIII H 259 S. 269 Fig. 394b, hier Fig. 16. Bemerkenswert die Füße, auf denen das Gerät ruht.

3. Schale von konischer Form (ebenda); der unterste Streifen enthält eine fortlaufende Reihe des Erdsymbols; jedes Gerät steht auf vier Füßen. Walters *Catalogue* Taf. XXVIII H 263 S. 271; ferner abg. von A. B. Cook *Transactions of the Congress for the history of Religions*, Oxford 1909 Fig. 9 (danach hier Fig. 17); man beachte die weibliche Figur am Rande.

Fig. 17

Von anderen Beispielen seien nur ihre Veröffentlichungen angeführt:

4. Röm. Mitt. 23, 1908, Beilage IV 4 (mit aufsprießenden Zweigen) (S. 206).

5. ebenda Taf. I 4; V 6.

6. ebenda Taf. VIII 4; IX 4.

Nach M. Mayer (Röm. Mitt. 23 S. 206), der diese unteritalischen, vorgriechischen Vasen besprochen hat[1], haben die auf den soeben aufgeführten Vasen als Ziermuster vorkommenden Geräte mit den kretisch-mykenischen Hörner-Altaraufsätzen nichts zu schaffen. Er hält es vielmehr für wahrscheinlich, daß jene Motive eine „Zerstückelung des Peuketischen Bogenfrieses" bedeuten. Für die Blöcke mit einem zahnartigen Auswuchs an der Seite (Nr. 4) vermutet Mayer, „der Maler habe etwas wie ein Schiff mit Steuerruder verstanden" (a. a. O. S. 207). Das Gezwungene an diesen Erklärungen springt sofort ins Auge. Die Ähnlichkeit der apulischen 'Hörnergeräte' mit den kretischen Formen ist, wie mir scheint, zu evident, als daß wir nicht auch eine inhaltliche Übereinstimmung für beide vermuten dürften, zumal da dann die Kombination der Tier- und Pflanzenmuster mit den Gegenständen am leichtesten ihre Erklärung findet.[2]

Ob auch die zwei bzw. drei Zacken an einigen der apulischen Vasen[3] (Fig. 17) in Beziehung gebracht werden dürfen zu dem Bergsymbol? Cook *Transactions of the third Congress for the history of religions* (1909) S. 189 gibt folgende Erklärung: *Here we have a handle adorned . . . with three baetylic cones.* Auch ich möchte annehmen, daß diesen seltsamen Gebilden ein religiöser Gehalt zugrunde liegt, und daß sie auf ein ähnliches Kultgerät hindeuten, wie es das dreispitzige Symbol Kretas repräsentierte, so daß mithin die drei bzw. zwei Henkelspitzen ebenfalls heilige Berge einer Gottheit symbolisieren. Eine der apulischen Vasen (vgl. Fig. 18) ist dieser

[1] Mayers neues Apulienwerk konnte ich nicht benutzen.

[2] Das Auftreten der Zweig- und Tiermuster hält Mayer für eine willkürliche Vermischung von Motiven.

[3] *Röm. Mitt.* 23, 1908, Taf. VIII 4, 8; Taf. IX, Beilage I 4; III 1, 6; Beilage VII 4 u. a. mit drei Erhebungen: *Röm. Mitt.* 23, Beilage III 2; Walters *Catalogue* Taf. XXVIII H 263.

Deutung besonders günstig; hier ist nämlich der besagte Gegenstand anthropomorph dargestellt[1], indem die Platte mit den zwei Erhebungen den Kopf bildet; die Hände liegen auf dem Rande des Gefäßes auf. Die Vermenschlichung des gezackten Gebildes[2] als bloße Spielerei des Töpfers zu betrachten, geht kaum an; es liegt gewiß näher anzunehmen, daß der Töpfer das göttliche Wesen in seinem Symbol menschlich zum Ausdruck gebracht hat. Verwiesen sei noch auf die weibliche Gestalt

Fig. 18

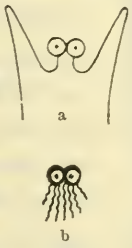

Fig. 19

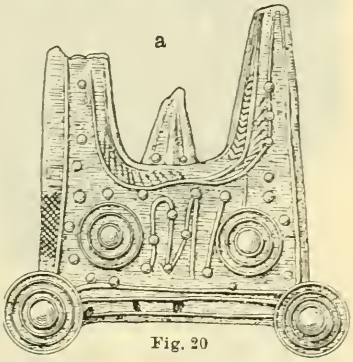

Fig. 20

an diesen apulischen Vasen (Fig. 17), die man füglich als die Berggöttin wird ansprechen dürfen.

Objekte mit drei Erhebungen haben sich ferner auf den Balearen gefunden; es sind dies Bleiplatten mit Kreisverzierungen und Punkt- und Knotenschnur-Ornamenten. Das eine Exemplar stammt aus Pina bei Montuire (Fig. 20 nach J. Déchelette *Revue archéol.* 12, 1908 S. 254 Fig. 3), das zweite, das sich nur durch die

[1] Man vgl. das mit „Augen" versehene Exemplar aus Thessalien o. S. 79.

[2] Öfters ragt bei den apulischen Vasen zwischen den seitlichen Erhebungen ein Gebilde empor, das einem menschlichen Kopf nicht unähnlich sieht (vgl. Fig. 19a). Der Deutung Patronis (*Mon. ant.* VI p. 377) auf einen Vogelkopf und der Cooks a. a. O. auf ein Doppelbeil kann ich nicht beipflichten. Ich möchte vielmehr in den Kreisen die Darstellung von Sonnen sehen, unter Verweisung auf eine spanische Höhlenpetroglyphe neolithischer Zeit (Fig. 19b nach *Revue archéol.* XIX 1912 S. 227). Die Sonne in einfacher Darstellung erscheint sonst oft zwischen den beiden Spitzen des Erdsymbols (Fig. 5, 20, 21, 22). [Korr.-Note: Offen müssen wir allerdings die Möglichkeit lassen, daß wir es mit stark schematisiertem menschlichen Gesicht zu tun haben.]

Art der Ornamentierung von dem oben abgebildeten Stück unterscheidet, rührt nach A. de la Marmora aus dem Talayot Son-Texeguet auf Menorka her.[1] Auch diese Gebilde sind von den Gelehrten für Hörner bzw. Feuerböcke gehalten worden (so noch Schuchhardt, Alteuropa 1919 S. 59).

Nach einer anderen Richtung ist ein semitisches Symbol, das auf karthagischen Stelen äußerst häufig wiederkehrt, von den Erklärern mißverstanden worden. In Fig. 21 ist eines dieser zahlreichen Zeichen wiedergegeben (nach dem *Corpus inscript. Semiticarum* [= CIS] Pars I, tom. II tab. II no. 446). Es wird gewöhnlich als Derivat des ägyptischen Lebenszeichens ☥ *ankh* erklärt. Ich will die Möglichkeit nicht leugnen, daß bei einigen der karthagischen Steinschneider die Kenntnis der ägyptischen Hieroglyphe auf die Gestaltung ihrer Figuren eingewirkt hat. Doch keineswegs hat m. E. das semitische Symbol das ägyptische Zeichen zum Ursprung. Das lehrt eine genaue Durchmusterung sämtlicher Formen. An ihnen fallen drei Teile sofort ins Auge, eine kegelförmige Figur, darüber eine Figur, die zweifellos Ähnlichkeit mit dem kretischen 'Hörnersymbol' zeigt[2], und drittens eine runde Scheibe, die zwischen den beiden seitlichen Ansätzen ruht. Der Untersatz, auf dem das Ganze bisweilen stehend dargestellt ist (Fig. 21), weist m. E. deutlich darauf hin, daß in diesem Zeichen die Abbildung eines realen Kultobjekts vorliegt. Daß dieser Verehrungsgegenstand in Wirklichkeit aus den oben zerlegten drei Teilen zusammengesetzt war, von denen jeder

Fig. 21

[1] A. de la Marmora *Voyage du Sardaigne*, Atlas Taf. XXXIX.

[2] Diese Ähnlichkeit ist, soweit ich sehe, zuerst von W. Reichel *Vorhellenische Götterkulte* (1897) S. 10 Anm. 7 bemerkt und festgestellt und nach ihm von Louis Siret *L'Anthropologie* 1910 p. 305 berührt worden.

für sich ein Kultzeichen repräsentierte, lassen die folgenden Monumente phönizischer Herkunft klar und deutlich erkennen.

1. Skarabäus cyprisch-phönizischer Arbeit ägyptisierenden Stils aus der Nekropole von Tarquinii (Italien, 5. Jahrh.), veröffentlicht von O. Roßbach *Annali dell' Instituto* 1885 tav. d'agg. G. H. 21 (Fig. 22). Auf der heiligen Barke sieht man die Kartusche für den Namen; zu beiden Seiten derselben züngeln zwei Uräusschlangen empor. Über der Kartusche schwebt ein Gegenstand, der ohne Bedenken identifiziert werden darf mit den zwei oberen Teilen des semitischen Symbols.

Fig. 22

2. Stele aus Karthago: a. a. O. Taf. LXIII 3042. Der noch unversehrte Teil des stark zerstörten Monuments bietet neben Darstellungen des auch auf anderen Stelen geläufigen Schlangenstabes und der Hand unser Kultsymbol wieder in aufgelöster Form; über dem Kegel, dessen oberen Abschluß eine Platte bildet, schwebt für sich allein das 'Hörnersymbol' mit dem Diskos. Die Bedeutung dieser Scheibe läßt klar das ägyptische Hieroglyphenzeichen für 'Horizont' erkennen, das die Sonne zwischen zwei Bergen darstellt[1] (Fig. 23 nach TPC S. 162, Fig. 42 b).

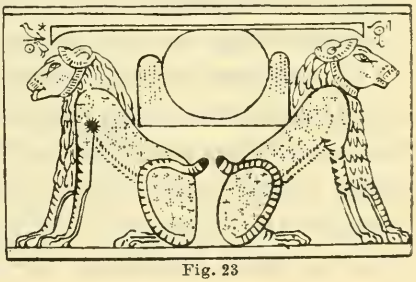
Fig. 23

Das ganze Kultobjekt löst sich nun m. E. leicht in zwei eigentliche Kultsymbole auf, den Kegel und das 'Hörnergerät' mit der Sonnenscheibe. Hiernach liegt aber die Vermutung nahe, daß je ein Zeichen auch je einer besonderen Gottheit zukam. Diese Erklärung gewinnt an größter Wahrscheinlichkeit durch eine Votivstele aus Karthago: abgebildet CIS a.a.O. Taf. XLV 183.[2]

Die Stele ist den beiden Hauptgöttern Karthagos geweiht,

[1] Vgl. auch das kretische Exemplar Typus IV Nr. 6.

[2] Danach wiederholt z. B. bei Jeremias *Handbuch* S. 231 Abb. 126.

der Tanit und dem Baal.[1] Was liegt nun aber nach den obigen Erwägungen näher, als daß wir analog dem Götterpaare in der Widmung auch in dem Kultsymbol eine Verbindung der Kultobjekte dieser Götterzweiheit ansetzen?

Neben dem zweispitzigen Erdsymbol scheint auch das dreigipflige bei den Phöniziern Verehrung genossen zu haben, wenigstens glaube ich dafür den monumentalen Nachweis durch die unter dem Kaiser Macrinus geprägten Münzen von Byblos[2] erbringen zu können. Auf ihnen ist ein von Säulen umgebener Hof dargestellt, an den sich links ein Tempel anlehnt. Im Eingang dieses Tempels sieht man ein altarähnliches Gebilde, das aus einem Dreifuß und einer dreispitzigen Bekrönung besteht. Das Ganze erinnert in seiner äußeren Gestalt sehr an das kretische Schriftzeichen (oben Fig. 12), das wir ja auf ein Kultgerät gedeutet haben. Man darf danach wohl annehmen, daß auch der Dreifußständer auf der Münze von Byblos ein gleiches Erdsymbol trägt, wie es aus Kreta zur Genüge bekannt ist.

Im Anschluß an diese Erklärung ist die Frage berechtigt, ob eine engere Zuweisung des phönizischen Kultgerätes an eine bestimmte Gottheit möglich ist. Wir wissen aus literarischer Quelle, daß in Byblos Astarte, Aphrodite und Adonis verehrt wurden.[3] Das Kultsymbol der Astarte war nun wohl zweifelsohne der große Steinkegel, der auf den oben beschriebenen Münzen jener Stadt im Hofe aufgestellt erscheint[4]; für Adonis bliebe somit nur der soeben als Kultgerät gedeutete dreispitzige Gegenstand übrig. Für ihn, den Gott der Erdvegetation, dürfte allerdings das Erdsymbol ein passendes Verehrungsobjekt darstellen.

---

[1] Auf ähnliche Weihungen, die G. Wissowa in Roschers *Lexikon* unter *Saturnus* IV S. 442 ff. besprochen hat, verwies mich R. Wünsch.

[2] *Catal. of Greek Coins in the Brit. Museum*, Phoenicia Taf. XII 13; die Münze vergrößert in TPC S. 138, Fig. 21.

[3] Tac. *hist.* 2, 3; Lucian *de dea Syria* 6 ff.

[4] Vgl. Tac. a. a. O.: *Simulacrum Deae non effigie humana . . . metae modo exsurgens*, und Serv. zu Verg. *Aen.* I 720: *Apud Cyprios Venus in modum umbilici vel, ut quidam volunt, metae colitur*; dass. Max. Tyr. *diss.* 8, 8.

Diese Vermutung scheint ihre Bestätigung durch die Darstellungen einiger Münzen der Kaiserzeit aus Sidon[1] zu finden; sie stellen den phönizischen Esmun-Asklepios dar, wie er, auf einen Schlangenstab gestützt, aus einer Patera auf den vor ihm stehenden Altar spendet; und dieser Altar ist genau in dem Typus des kretischen Schriftzeichens und des Dreifußaltars von Byblos gehalten. Daß wir hier Esmun selber opfernd vor dem Altar antreffen, ist von großer Bedeutung; denn auch er war wie Adonis ursprünglich nichts anderes als der Gott der Jahresvegetation[2], und die Zuweisung des Symbols, sowohl des von Byblos als auch des von Sidon, an die beiden chthonischen Naturgottheiten erlangt dadurch eine gewisse Glaubwürdigkeit.

Auch bei den Hethitern Kleinasiens ist das Erdsymbol nachweisbar, und zwar war es hier der „großen Mutter" eigen.[3] Diese trägt es denn auch selbst auf dem Jasili-Kaja bei Boghaz-Köi[4] auf der vorgestreckten rechten Hand (Fig. 24); aus dem flach ausgehöhlten zweispitzigen Objekt sprießt eine doppelblättrige Pflanze hervor, eine Verbindung, die in den kretischen Erdsymboldarstellungen recht häufig begegnet. Das Gebilde über dem Pflanzenmotiv ist das hethitische Gotteszeichen.[5]

Fig. 24

Auf einem hethitischen Siegel (Fig. 25 nach *Proceedings of Society of Bibl. Arch.* 1910 S. 269 Pl. XLII) sieht man das Kultobjekt auf einem Tisch stehen vor einer tierköpfigen Gestalt.

Daß auch in Persien das Erdsymbol in derselben Form, wie sie im mittelländischen Kulturkreis üblich war, im Kulte Verwendung gefunden hat, darauf deuten einige Münztypen[6] jenes

[1] Abg. bei Baudissin *Adonis und Esmun* (1911) Taf. V 1; Text dazu auf S. 220. [2] Vgl. hierzu Baudissin a. a. O. S. 346.

[3] Vgl. P. Jensen *Hittiter und Armenier*, Straßburg 1898, Taf. I β, 3.

[4] Perrot et Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* IV p. 637 Fig. 313.

[5] Es entspricht in seiner ideellen Bedeutung genau dem Doppelbeil der kretisch-minoischen Kultur.

[6] Vgl. Allotte de la Fuye *Corolla numismatica in honour of B. v. Head* 1906 p. 63 ff. Taf. III; hier die frühere Literatur über die Münzen und ihre Datierungen.

Fig. 25

Landes hin. Auf ihnen finden sich häufig Altäre dargestellt, die eine mit ihrer Gestaltung variierende Bekrönung zeigen. Man sieht dreimal je zwei hörnerartige Gebilde, anscheinend auf kleinen Untergestellen ruhend, deren Identifizierung mit dem Bergsymbol kaum einem Zweifel unterliegen dürfte. Vor dem Altar steht der Großkönig, der sich auf seinen Bogen stützt und die rechte Hand adorierend emporhebt. Über den sechs Bergspitzen schwebt das beflügelte Brustbild des Licht- und Himmelsgottes Ahuramazda; rechts von der Szene gewahrt man die persische Standarte.

Eine andersartige Bekrönung zeigt der Altar in Fig. 26; statt der vorigen drei doppelspitzigen Erdsymbole bildet hier ein übermächtiges 'Hörnerpaar' den oberen Altaraufsatz: besonders beachtenswert sind die stufenförmigen Absetzungen der schrägen Innenseiten dieser 'Zinnen'. Zwischen den beiden Spitzen schwebt das Brustbild einer männlichen Gestalt. Welcher Sinn birgt sich hinter dieser Darstellung? Soweit ich sehe, ist dieser wie auch der oben beschriebene Altar stets nur als Feueraltar angesprochen worden[1], eine Deutung, die aber m. E. einleuchtender Begründung entbehrt. Die beiden Stufenzinnen dagegen, die in Fig. 26 die Bekrönung des Altars ausmachen, und die zwischen ihnen schwebende Gestalt erinnern lebhaft an die babylonischen Siegel mit Darstellungen des zwischen zwei Bergen aufgehenden Sonnengottes Šamaš.[2] Mit der persischen Münzdarstellung ist ferner vergleichbar das Bild eines altbabylonischen Haematitzylinders (Metro-

Fig. 26

[1] Vgl. z. B. Head *Historia nummorum*, 2. Aufl. (1911) p. 824.

[2] Zu den verschiedenen Typen vgl. Ward *The seal cylinders of Western Asia*, Washington (1910) p. 88 ff.

politan-Museum[1]), wo der Gott Ningishzida aus dem Erdsymbol emporwächst.[2]

Aus diesen babylonischen Motiven gewinnen wir die wahrscheinliche Deutung des persischen Münzbildes; die zwei Stufenzinnen dürften wohl Berge symbolisieren und die zwischen ihnen schwebende Gestalt ist dann auf Mithras zu deuten. Für diese Erklärung spricht einmal die Münze, auf der Mithras durch den Sonnenstern vertreten ist. Ferner wird sie befürwortet durch das Flügeltier, das rechts von dem Altar gewöhnlich auf einer Standarte erscheint, wohl ein Hahn, das heilige Tier des Sonnengottes, das die Gottheit jeden Morgen begrüßt.[3] Und eine Bestätigung scheint sie zu erhalten durch die stufenförmigen Absetzungen; diese deuten m. E. vor allen Dingen auf den Bergcharakter der 'Zinnen' hin. Man erinnere sich nur an die babylonischen Stufentürme, die, wie man heute allgemein annimmt, Nachbildungen von Bergen waren. Spuren von Darstellungen solcher Stufenberge finden sich in der Gefäßmalerei frühester Zeit sowohl in Asien wie auch in Griechenland.[4] Die Etagen auch in den 'Hörnern' des persischen Altars angedeutet zu finden, ist also nichts Wunderbares.

---

[1] Ward a. a. O. p. 129 Nr. 368 b.

[2] Auf einem Zylinder der Gudea-Zeit heißt es: *The sun which lifted itself up from the earth befor thee, is the god Ningishzida. Like the sun he goes forth from the earth*, nach Ward a. a. O. p. 130.

[3] Vgl. den Hahn neben dem stiertötenden Mithras bei Cumont *Mithra* II S. 221 Fig. 131.

[4] Altbabylonisches Vasenfragment mit drei Stufenbergen aus Bismya, Banks *Bismya* (1912) S. 242 (= Jeremias *Handbuch der altbabyl. Geisteskultur*, 1913 S. 343 Fig. 215); Scherben aus Tepe-Moussian (Nordpersien), Morgan *Mémoires de la Délégation en Perse* VIII p. 102 Fig. 158. Für Thessalien: Tsuntas *Αἱ Ἀκροπόλεις τοῦ Διμηνίου καὶ Σέσκλου* (1908) *πίν.* 9; *πίν.* 17, 2; 18, 5, 8; 21, 4; 26, 2; 27, 5, 8; 30, 1. Ähnliche treppenartige Muster hat Posnanski *Prähistorische Ideenschriften*, Zeitschrift für Ethnologie 1913 S. 263 ff. als Erd- und Himmelszeichen für den prähistor. Kulturkreis Südamerikas nachgewiesen. Vgl. darüber auch Posnanski *Thesaurus ideographiarum Americanarum*, Das Treppenzeichen (Berlin-Reimer, 1913, mir jedoch bisher nicht zugänglich geworden).

Korrekturzusatz des Verfassers. Von größtem Interesse wäre es zu wissen, welchen Namen die kretisch-minoische Erd- und Berggöttin, deren Kultsymbol wir behandelt haben, getragen hat. Verf. ist diesem Problem, das eng mit der Entzifferung der altkretischen Schrift zusammenhängt, nachgegangen und zu dem Schluß gekommen, daß sie Miwa geheißen hat. Der Name erinnert an das kaukasisch-kabardinische Wort *myva* = Stein und hat möglicherweise auch Beziehung zu dem Namen der kleinasiatischen Göttin *Mā*, mit der sich bekanntlich in jenem Lande ein weit ausgedehnter Steinkultus bis in römische Zeit hinein verknüpfte. In einem Aufsatz, der im *Archiv f. Anthropologie* 1922 erscheint, hat Verf. ausführlich die Begründung der hier vorgetragenen Benennung vorgelegt.

Zusatz des Herausgebers zu S. 87f. Wenn sich die von Gaerte vorgeschlagene Auffassung des meist als „Opferkorb" gedeuteten Kultgerätes bewähren sollte — ein sicheres Urteil würde allerdings erst nach Vorlage des gesamten Vasenmaterials und sonstiger Monumente, auf denen das Gerät dargestellt ist, zu gewinnen sein —, dann gewänne der rotfigurige Tübinger Skyphos, den kürzlich Watzinger bei V. Ehrenberg *Die Rechtsidee im frühen Griechentum* (Lpz. 1921) S. 32f., vgl. auch S. 52f. und 140, veröffentlichte, erhöhte Bedeutung. Dargestellt ist neben *BEN ⟨ΔIΣ⟩* die *ΘEMIΣ* mit Fackel in der R., in der L. eben unser Kultgerät, ein *κανοῦν* nach der üblichen Deutung, dreispitzig, auf jeder Erhebung ein Zweig, also ganz ähnlich dem Fig. 13 abgebildeten zweispitzigen Gerät. Der chthonische Charakter der Themis ist von Ehrenberg gut herausgearbeitet; ja, er findet im Namen der Göttin sogar die „Gehäufte" (*θέμις γῆς*) und sieht in ihr ursprünglich eine Erdanschüttung, den weißen Omphalos. Das ist eine Hypothese, die ich nicht glaube und deshalb auch nicht für den „Bergsymbol"charakter des von ihr in der Hand gehaltenen Gegenstandes verwenden möchte, so nahe das auch — im Sinn Gaertes — läge. Immerhin glaubte ich in diesem Zusammenhang auf die einzigartige Darstellung und Ehrenbergs Auffassung aufmerksam machen zu dürfen. Weinreich.

Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus

Von C. Brockelmann in Halle a. S.

Die Frage nach dem Ursprung des islamischen Monotheismus wird, wenn man sie überhaupt stellt[1], wohl meist dahin beantwortet werden, daß Mohammed den Allah seiner heidnischen Zeitgenossen unter dem Einfluß seiner christlichen und jüdischen Lehrmeister mit dem Weltengott des Judenchristentums gleichgesetzt habe. Sobald aber nach dem Wesen und Ursprung des altarabischen Allah selbst gefragt wird, gehen die Ansichten erheblich auseinander. Der Jesuit L. Cheikho will alle Verse der alten Poesie, in denen Allah genannt wird, auf den Christengott beziehen, daher er denn auch in seiner großen Sammlung Šuʿarāʾ an-Naṣrānija so ziemlich alle großen Dichter der vorislamischen Zeit für das Christentum in Anspruch nimmt. Gewiß hat das Christentum in allen Randgebieten der arabischen Halbinsel eine große Rolle gespielt. Wäre nicht der Islam dazwischen gekommen, sagt Wellhausen (Reste arabischen Heidentums S. 231) mit Recht, so wäre voraussichtlich binnen kurzem das ganze nördliche Arabien, vom Roten bis zum Persischen Meerbusen, christlich gewesen. Aber dafür, daß das Christentum im eigentlichen Zentrum des arabischen Lebens, im Ḥiǧāz und im Neǧd, festen Fuß gefaßt hätte, hat Cheikho auch in seinem Buche *Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'islam* (Beyrouth 1912) keinen stichhaltigen Beweis erbracht; mit Recht sagt Wellhausen, die dort wohnhaften

[1] In seinem *Mohammed*, Münster 1892, 1895 hatte z. B. Grimme diese Frage überhaupt nicht gestellt. In seinem *Mohammed*, München 1904 leitet er den islamischen Monotheismus aus Südarabien her; leider hat er die in dieser populären Schrift gegebenen Andeutungen seither noch nicht näher ausgeführt und belegt, so daß sie sich zurzeit der wissenschaftlichen Erörterung noch entziehen.

Muḍarstämme hätten das alte heidnische Wesen treuer bewahrt. In den alten Gedichten aus Zentralarabien, in denen Allah doch so oft genannt wird, sucht man vergeblich nach irgendwelchen ausschließlich christlichen Gedanken. Zwar ist allen diesen Dichtern der Mönch *(rāhib)* eine vertraute Figur, und Nābiġa 7, 26 läßt auch einen solchen Allāh *(al-ilāha)* dienen; aber nirgends wird ein Heide sich selbst mit einem sich kasteienden Mönche vergleichen, wie es der Christ ʿAdī ibn Zaid (Aġānī² II 24, 11, 12, Šuʿarā' an-Naṣr. 453, 7, 8) und der spanische Muslim Saʿīd b. Ǧūdī (Dozy, Geschichte der Mauren in Spanien I 310, Ad. Schack, Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien I, 120) tun. Von David als Panzerschmied und Salomo als Herren der Dämonen (Nābiġa 5, 22, 23) wissen sie wohl alle. Nirgends aber wird etwa Jesus oder Maria erwähnt, die doch dem Herzen des Christenvolkes weit näher standen als der Vater im Himmel, aber auch diese dem Christentum eigentümliche Benennung Gottes suchen wir hier vergeblich, während doch in jüdisch-arabischen Gedichten die Thora Mosis (Nöldeke, Beiträge 76 pu) und der Psalter (b. Hišām 659, 11) ausdrücklich genannt werden. Wenn allerdings ʿAdī ibn Zaid (Aġānī² II 23, 17, Šuʿarā' an-Naṣr. 451, 13) bei dem Herren Mekkas und des Kreuzes schwört, so muß er, der Christ, den Herren der Kaʿba mit seinem eigenen Gotte gleichgesetzt haben. Dies Zugeständnis an den in der Poesie herrschenden Stil (vgl. den Schwur des Ḥaṭṭāṭ b. ʿUmair „beim Herren Mekkas und des Betplatzes" Aġānī² XVI 139, 24) besagt nicht mehr, als wenn der Jude aus Jathrib Kaʿb ibn al-Ašraf beim Hause Gottes zwischen den Bergen (Ibn Hišām 550, 13) schwört wie der Heide Rāšid b. Šihāb al-Jaškurī Mufaḍḍalīǧāt K. II 52, (Lyall No. 87) 7 (vgl. Buḥturīs Ḥamāsa 36 pu, Ḥansā 40, 8 usw.).[1] So paßt sich ʿAdī auch einfach dem Stil der

[1] Wie Schwurformeln ohne Rücksicht auf ihren religiösen Sinn lediglich auf dem Wege der literarischen Nachahmung übernommen werden können, zeigt der offenbar christliche Schwur ʿAdīs „bei dem, der den

heidnischen Dichter an, wenn er genau so wie diese (s. u.) vom Schicksal als von einer selbständigen Macht redet (Šuʿarāʾ an-Nasr. 455 u, 468, 10), unbekümmert um die christliche Dogmatik.

A. v. Kremer (Über die Gedichte des Labyd, Sitz. ber. Wiener Akad. Bd. 98, II, S. 573 ff.) war geneigt, den durch den Gebrauch des Namens Allah bei Lebīd und anderen alten Dichtern, wie er meinte, bezeugten Monotheismus auf den Einfluß des Christentums zurückzuführen, obwohl er nicht wie Cheikho sie geradezu als Christen angesehen wissen wollte. Aber diese Auffassung scheint mir der Folgerichtigkeit zu ermangeln, was man Cheikho nicht vorwerfen kann. Wäre Allah wirklich der Christengott gewesen, so hätte man erwarten sollen, daß, wer ihn als Gott anerkannte, nicht zugleich noch unbefangen den Götzen seine Verehrung zuteil werden ließ, wie es doch in den alten Gedichten oft genug zu beobachten ist.

Aus dem Christentum kann also der Glaube an Allah nicht hergeleitet werden. An das Judentum wird man erst recht nicht denken dürfen. Dessen Einfluß war zwar in Südarabien sehr mächtig, in Nordarabien aber blieben die Juden im wesentlichen auf ihre geschlossenen Kolonien beschränkt, mit denen nur ihre nächsten Nachbarn Verkehr pflogen. Schon daß man Allahs Namen unbefangen im Munde führt, spricht gegen seine Herkunft aus der Synagoge. Wenn aber dichtende Juden ihrerseits den Namen Allah gebrauchen (Nöldeke, Beiträge 61, 2, 71 pu, b. Hišām 550, 13), so ist das nur ein neuer Beweis dafür, wie vollkommen diese arabischen Juden sich der Sprech- und Denkweise ihres Wirtsvolkes angepaßt hatten.

Macdonald (Artikel Allāh in der Enzyklopädie des Islams) will nicht näher untersuchen, ob Allah eine Abstraktion dar-

šabar (angeblich die Eucharistie, wahrscheinlich aber das Evangelium, syr. *ʾebarthā*) gegeben hat" (*Lisān al ʿArab* VI 59, 9, *Šuʿarāʾ an-Naṣr.* 452 pu), aus dem der islamische Reǧezdichter ʿAǧǧāǧ auf der Suche nach entlegenen Wörtern herübernimmt „Preis dem Gotte, der das *šabar* gegeben hat", wofür andere allerdings *ḥabar* lesen (s. *LA* VI 58, 18, 20, ed. Ahlwardt 11 v. 3).

stelle oder die Weiterentwicklung einer Einzelgottheit (etwa wie Hubal). Unter der ersten Alternative ist offenbar Wellhausens alsbald zu erörternde Ansicht verstanden. Daß Hubal der Vorgänger Allahs gewesen sei, hat meines Wissens zuerst H. Winckler, Arabisch-Semitisch-Orientalisch (Mitt. d. Vorderas. Ges. 1901, 4, 5 S. 84, 121) vermutet, und Grimme, Mohammed (München 1904), schließt sich ihm an. Aber von Hubal wissen wir ja so gut wie nichts weiter[1], als daß er außer in Mekka auch von den Nabatäern verehrt wurde. Als Allahs Vorgänger ist er nur deswegen angesehen worden, weil sein Bild in der Ka'ba gestanden haben soll, er also in alter Zeit doch wohl als ihr Herr galt, während später dort Allah an seine Stelle trat. Daraus aber ist noch nicht zu schließen, daß Allah aus Hubal erwachsen sei; es ist viel wahrscheinlicher, daß der allen Arabern bekannte Allah in dem Heiligtum, das über seine beschränkte örtliche Bedeutung mehr und mehr hinauswuchs, den Lokalgott verdrängt habe.

Wenn Macdonald weiter meint, Mohammed schreibe seinen heidnischen Landsleuten den Glauben zu, die Götzen und die Dämonen (Ǧinn) dienten als Mittler zwischen Allah und den Menschen, so läßt sich das aus den von ihm dafür angeführten Qoranstellen nicht beweisen. Zwar werden die Ǧinn in Sura 6, 100 als Allahs Genossen *(šurakā')* nach dem Glauben der Heiden bezeichnet. In Sura 72, 6 ist aber nur gesagt, daß einige Menschen zu einigen Ǧinnen ihre Zuflucht nahmen, daß diese aber nur ihren Irrtum mehrten; von einer Fürsprache der Ǧinnen bei Allah ist hier nicht die Rede. Sura 53, 26 spricht nur von der an sich unwirksamen Fürsprache der Engel bei Gott; daß die Mekkaner den Ausdruck Engel *(malā'ika)* auf ihre Götzen angewandt hätten, bezeichnet Macdonald selbst mit Recht als unwahrscheinlich. Von einer Fürsprache ist die Rede nur in dem später widerrufenen Verse nach V. 20, „(die Göttinnen Allāt,

[1] Auf Hommels Kombinationen *Or. Lit. Zeitg.* 1909, 60, *Mélanges Derenbourg* 179 kann nur hier am Rande verwiesen werden.

al-ʿUzzā und Manāt) sind die hohen Ġarānīq, auf ihre Fürsprache kann man hoffen"; darauf aber beruft sich Macdonald nicht. Nun wird man allerdings Schwally (Nöldekes Geschichte des Qorans S. 100) recht geben müssen, wenn er die Geschichtlichkeit der Überlieferung von Mohammeds Versuch, die Mekkaner durch Zugeständnisse zu gewinnen, gegen Caetanis Kritik verteidigt. Aber wir wissen damit noch nicht, ob Mohammed hier wirklich im Sinne der Mekkaner sprach oder ob er sie durch ein für sie neues Zugeständnis zu gewinnen suchte. Aus seinen irrigen Voraussetzungen schließt Macdonald, daß „in Mekka bei weitem kein einfaches Heidentum mehr herrschte, sondern eher eine Art christlichen Glaubens, worin Heilige und Engel zwischen Gott und seine Diener getreten sind". Aber auch wenn die Prämissen richtig wären, wäre dieser Schluß verfehlt, sei es, daß er nur ein Werturteil zum Ausdruck bringen soll, sei es, daß damit ein Einfluß des Christentums auf das mekkanische Heidentum festgestellt sein soll.

Wellhausen (Reste[2] 218) hat die Vermutung geäußert, daß die Sprache es gewesen sei, die Allah zunächst geschaffen habe, nicht bloß das Wort, sondern den Gott selber. Jeder Stamm habe von seinem Gott als dem Gott schlechthin gesprochen[1]: der Ausdruck „Gott", der im sprachlichen Verkehr fast die Alleinherrschaft bekam, bildete nach Wellhausen den Übergang zu dem Gedanken eines identischen, allen Stämmen gemeinsamen, einen und allgemeinen Gottes. Die Sprache habe hier wie so oft dem Denken vorgearbeitet durch Darbietung eines allgemeinen Begriffes, den man personifiziert habe.[2]

[1] Diese Tatsache an sich soll natürlich nicht geleugnet werden; sie ist ja durch die bei allen Semiten verbreiteten Eigennamen mit *il, el* genugsam bezeugt.

[2] Wellhausen weist darauf hin, daß die Araber nie von den Göttern im Sinne des griechischen *οἱ θεοί* redeten. In der Tat ist der Plural überhaupt selten. Aus der alten Poesie kann ich ihn nicht belegen. Aber Mohammed läßt Sura 38, 4 die Heiden sagen: „hat er die Götter zu einem Gott gemacht?"; auch bei Ibn Hišām z. B. 183, 11, 188, 1 reden die Mekkaner öfter von ihren Göttern.

Diese Vermutung aber, so geistvoll sie klingt, hält näherer Prüfung kaum stand. Wellhausen fährt in seiner Darstellung alsbald fort, indem er die Frage beantwortet, wie die Provinzen an Allah und die Götzen verteilt sind. Dabei ergibt sich die bekannte Tatsache, daß der Kultus den Götzen verbleibt, deren Namen an ihren Kultstätten haften, und die allein sich in eine Interessengemeinschaft mit ihren Anbetern hineinziehen lassen. Die Existenz der Götzen ist eben mit ihren Kultstätten verwachsen, mit ihrer Vernichtung sinken sie selbst dahin. Allah aber ist für den Kultus zu allgemein, zu neutral und zu unparteiisch, er hat vom Kultus keinen Nutzen, geschweige daß seine Existenz davon abhinge. Wäre er aber erst durch Abstraktion aus den Götzen entstanden, etwa als eine Art kollektiver Singular[1], so wäre nicht zu verstehen, wodurch sich dieser Sammelname über die Einzelbegriffe so wesentlich habe erheben können, daß er ihre Vernichtung siegreich überdauerte. Man wird heute auch kaum noch geneigt sein, der Sprache einen so gewaltigen Einfluß auf die religiöse Begriffsbildung zuzuschreiben, wie es Wellhausen hier tut. An M. Müllers Theorie vom Ursprung der indogermanischen Mythologie aus dem grammatischen Geschlechte soll hier nur nebenbei erinnert werden; ich möchte Wellhausens Abstraktionshypothese nicht mit ihr auf gleiche Stufe stellen. Wahrscheinlich aber stand Wellhausen, als er diese seine Hypothese aufstellte, doch wohl mehr oder weniger bewußt im Banne der Theorien der englischen Anthropologenschule Edw. B. Tylors, von dessen Anhängern auf semitischem Gebiet W. Robertson Smith neben Wellhausen die re-

[1] Ähnliche Gedanken finden sich bei Grimme *Mohammed* (München 1904) S. 30: „Jede männliche Gottheit war (in Südarabien) zu einem „il" geworden, d. h. hatte das Wesen des in seiner Eigenpersönlichkeit meist verblaßten Gottes Il angenommen." Grimme geht also von der unbewiesenen Voraussetzung aus, daß Il ursprünglich Eigenname war und erst nachher zum Gattungswort geworden sei (s. u.). Die von Grimme angeführte Analogie *šams* „Sonne" „Göttin" ist natürlich kein Beweis dafür; vgl. H. Winckler *ZDMG* 54, 418/9.

ligionsgeschichtliche Forschung am stärksten bestimmt hat. Die wichtigste Lehre dieser Schule ist bekanntlich die von dem Ursprung der Gottesidee aus dem Animismus. Die Berechtigung dieser Hypothese soll nun keineswegs grundsätzlich bestritten werden. Mit vollem Recht sieht meines Erachtens Wellhausen in allen Götzen der einzelnen arabischen Stämme animistische Wesen, Dämonen, die durch den Seelenglauben aus Naturwesen erwachsen und durch die Verehrung der Menschen zu Göttern gesteigert sind. Indem nun aber Wellhausen im Sinne jener Schule den Animismus als die einzige Quelle religiöser Vorstellungen ansah, konnte er konsequenterweise den Allah der Araber, der sich nicht direkt aus dem Animismus ableiten ließ, nur durch eine Abstraktion aus animistischen Gottheiten entstehen lassen. Ist nun diese Hypothese mit den Fortschritten der religionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte noch zu vereinbaren? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst prüfen, welche Vorstellungen die alten Araber mit dem Namen Allah verbanden. Ich kann dabei in der Hauptsache zwar auf Wellhausens glänzende Darstellung selbst verweisen, muß diese aber durch einige Züge aus der alten Poesie, die ihm unwesentlich erscheinen mochten, ergänzen. Dabei müssen auch einige Punkte aus der religiösen Phraseologie Mohammeds und seiner Zeitgenossen mit erörtert werden.

Schon den Heiden ist Allah der Schöpfer der Welt. „Wenn du sie fragst, wer die Himmel und die Erde geschaffen und Sonne und Mond in ihren Dienst gestellt hat, so antworten sie Allah“ sagt Sura 29, 61. Bei dem „der den Himmel an seiner Stelle gestützt und den Mond in der Nacht, da er halb ist und als Neumond“ schwört Bāʿith b. Ṣarīm (Ḥamāsa 268, 2). Ein Dichter der Bal-ʿAnbar höhnt seinen schwächlichen Stamm, der sich nicht zu rächen wagt: „Als ob dein Herr, ihn zu fürchten, außer ihnen von allen Menschen niemanden geschaffen hätte“ (Eb. 8, 1). Beim Leben dessen, „durch den ich unter meiner Hand eine mit Blut strömende Ader sehe“, d. h. der mich

geschaffen hat, schwört Ḍirār b. al-Ḫaṭṭāb al-Fihrī (Buḥturis Ḥamāsa 44,1), der noch in der Schlacht von Ǫhod gegen die Muslims focht, später allerdings sich bekehrte (Ǧumaḥī Ṭabaqāt 60,62/3). Ḥansā preist die Schönheit ihres gefallenen Bruders: „Als ob der Erbarmer seine Gestalt wie einen Golddenar erschaffen hätte, den die Menschen als erlesen ansehen“ (20,16). Daß dieser Vers erst nach Ḥansās Bekehrung zum Islam gedichtet sein müsse, darf man aus dem Gottesnamen der Erbarmer (ar-Raḥmān) nicht schließen. Grimme, Mohammed (Münster 1895) II 40 war freilich geneigt anzunehmen, daß Mohammed selbst erst diesen Namen von den christlichen Südarabern übernommen habe. Auch Wellhausen wollte in dem Verse des Hudhailiten Buraiq (162,6) „Möge der Erbarmer Ḥazm Nubā'iʿ tränken mit reichlichen Regenfällen vom Orion her“ in ar-Raḥmān eine muslimische Korrektur der sonst ganz heidnischen Anschauung sehen, obwohl der Dichter den Islam noch erlebt hat. Aber ar-Raḥmān findet sich schon bei zwei unzweifelhaften Heiden, bei Salāma b. Ǧandal („Was der Erbarmer will, bindet und löst er“ 13,36) und bei Qais b. al-Ḥaddādīja („Ich beklage mich beim Erbarmer“, Aġānī² XIII,7 apu).

Wenn demnach der Gedanke, daß Allah die Welt und die Menschen geschaffen hat, auch schon der Ǧāhilīja geläufig war, so soll darum nicht geleugnet werden, daß Einzelheiten aus dem Schöpfungsbericht der Genesis auch schon vor Mohammed ihren Weg nach Arabien gefunden haben. Was aber z. B. Lebīd 43, v. 3—5 von der Schöpfung zu sagen weiß, hängt offenbar schon vom Qor'ān ab. Die sieben Schichten des Himmels in v. 3 stammen aus Sura 67,3, die Bezeichnung der Erde als festes Bett aus Sura 78,6; die Auffassung der himmlischen Lichter als Gottes Zeichen v. 5 ist ja dem Qor'ān so geläufig, daß man sie nicht erst zu belegen braucht.[1]

[1] Die Nachricht, daß Lebīd nach seiner Bekehrung zum Islam nicht mehr gedichtet habe, verdient kaum Glauben. So ist doch gewiß auch das 3. Gedicht des Diwans schon vom Islam beeinflußt. Wenn der

Als Schöpfer der Welt ist Allah zugleich ihr Herr. So spricht ʿUrwa von Gottes Landen (32, 4), das Meer bezeichnet Nābiġa 19, 18 als Gottes Eigentum. Von seinem Willen hängt die Fortdauer der Erde ab. Solange Gott die festen Berge stehen läßt, will Ḫansā (89, 14) klagen. Als den, der die Welt zusammenfaßt und wieder ausbreitet, bezeichnet ihn Dhu 'l-Iṣbaʿ al-ʿAdwānī, Mufaḍḍal. 24, 14.[1] Wenn Gott erführe, daß die Berge ihm (dem Abū Qābūs) nicht mehr gehorchten, so brächte er Stricke, um sie daran zu leiten, sagt al-Muthaqqib eb. 22, (Ly. 28) 16. Allah selbst ist ewig, wie Himmel und Erde und die ewig wiederkehrenden Tage und Nächte, Zuhair 20, 11. Da er allein vor dem Tode geschützt ist (Ḫansā 62, 5), so schwört man bei seinem Leben, ʿUrwa 2, 12, Buḥturīs Ḥamāsa 38, 9; 100, 12 usw.

Allahs Macht über die Natur zeigt sich vor allem darin, daß er den Regen, den Urquell alles Lebens für den Beduinen, sendet. „Wenn du sie fragst, wer Wasser vom Himmel herabsandte und damit die Erde belebte, nachdem sie tot dagelegen, so antworten sie Allah" sagt Sura 29, 63. Das bestätigen die Gedichte. „Sahst du nicht, daß Gott eine Wolke sandte", Aus b. Ḥaǧar 17, 1. Gott sende ihm den ersten Frühlingsregen, wünscht Nābiġa 8, 18 dem Noʿmān. Demselben Fürsten wünscht Ḥuǧr b. Ḥālid (Ḥamāsa 718, 1). „Gott möge ihm

Dichter dort v. 4—6 vom jüngsten Gericht und vom Paradies redet, das er sich allerdings fast noch urwüchsiger arabisch als der Prophet selbst als eine üppige Palmenpflanzung vorstellt, so ist er gewiß von Mohammeds Verkündigung abhängig; v. Kremer a. a. O. S. 566 möchte freilich auch hier christlichen Einfluß erkennen. Auch das Gedicht N 41 enthält unzweifelhaft islamische Gedanken; zu v. 8b; „Jeder Kluge schließt sich an Gott an" vgl. Sura 5, 39; 17, 59. Für den Vers 11b, „Wenn bei Gott die Ergebnisse aufgedeckt werden" im Vergleich mit Sura 100, 10 wird man sich von den drei Möglichkeiten, die Ibn Qotaiba *Liber poesis et poetarum,* 153, 8 aufstellt, daß die Verse nach Lebīds Bekehrung gedichtet seien, oder daß er schon vorher an die Auferstehung geglaubt habe, oder daß der Vers untergeschoben sei, doch wohl für die erste entscheiden müssen.

[1] Den Vers erkennt allerdings al-Anbārī (ed. Lyall No. XXXI) nicht an.

den Regen aus jedem Lande zutreiben.“ Der Wunsch „Gott tränke“ *(saqa 'llāhu)*, der namentlich über Gräbern ausgesprochen zu werden pflegt[1], ist so häufig, daß Belege dafür überflüssig sein dürften; in der Gestalt „der Erbarmer tränke“ ist er uns schon bei dem Hudhailiten Buraiq begegnet.

Erst recht sind Allah natürlich die Menschen untertan. Er ist ihr Herr (Zuhair 20, 11, Ḥātim 14, 12) und König (Ḥansā 17, 1).[2] Eure Sache hängt vom großen Gott ab, warnt al-Ḥārith b. al-Humām Aġānī XII 121, 1. Allah ist allmächtig, niemand kann ihn besiegen, sagt die ʿAbsitin Tamīma (Ḥamāsa 384, 4).

Allah ist den Menschen aber auch an Wissen überlegen. Die dem Muslim so geläufige Redensart *Allāhu aʿlamu* „Gott weiß es am besten“ gebraucht schon der Heide Muḥriz b. al-Mukaʿbar (Aġānī[2] XV, 74) in der Ḥamāsa 284u. „Gott weiß“ ist eine ganz gewöhnliche Beteuerung (Aṣmaʿīǰāt 60, 2, Buḥturīs Ḥamāsa 55, 13; 81, 9). „Gott weiß, was ich nicht weiß von ihrem Ende“ sagt ʿAbīd 16, 10. „Gott kennt mich und Euch“ Dhu 'l-Iṣbaʿ, Mufaḍḍal. 24, 15 (Ly. 31, 16). So kann denn Zuhair in der Muʿallaqa v 27 geradezu sagen: „Versteckt nicht vor Gott, was ihr im Sinne habt, auf daß es verborgen bleibe; denn was immer vor Gott versteckt wird, weiß er doch.“[3] Um

[1] Vgl. Goldziher, dieses *Archiv* XIII 43 ff.

[2] Nöldeke *Beiträge* 160 u 4 meinte, dieser Vers: „Nichts bleibt außer dem Antlitz unseres Königs“ sei nach Sura 55, 27: „Und das Antlitz deines Herren bleibt“ korrigiert. Aber welches Wort könnte wohl an Stelle von *waǧh* (Antlitz) gestanden haben? Von Gottes Antlitz redet wie der Qor'ān nicht nur Umaija b. abi 's-Ṣalt 38, 2, Fragm. 3, 2, sondern auch der Christ ʿAdī b. Zaid: „Nichts bleibt außer dem Antlitz des gepriesenen Schöpfers“ (*Aġānī* II 25, 13, *Šuʿarā an-Naṣr.* 454, 9). Wir haben es also offenbar mit einem Gedanken zu tun, den Mohammed selbst erst dem religiösen Vorstellungskreis seiner Zeit entnommen hat. König *(Malīk)* als Bezeichnung Gottes scheint Nöldeke bei Ḥansā nicht zu beanstanden, obwohl es auch der Sprache des Qor'āns (Sura 54, 55) so gut wie der Umaijas (32, 8, 25, 29; 45, 2) angehört; Ḥassān b. Thābit (9, 21; 15, 6, 14, 11) hängt aber, wenn er dieses Wort gebraucht, vielleicht schon vom Qor'ān ab.

[3] Es braucht wohl nicht mit Nöldeke z. St. angenommen zu werden, daß sie muslimisch überarbeitet sei, wenn auch der nächste Vers, wo

seinen Stamm an die Pflicht der Bundestreue zu erinnern, mahnt Aus b. Ḥaǧar 18, 2 ihn daran, daß Allah hört und sieht, d. h. natürlich alle ihre Reden und Handlungen. Daß wir es hier aber nicht etwa mit einem Stück christlicher Dogmatik zu tun haben, zeigen uns dann wieder Äußerungen wie die des ʿAbīd 11, 6: „Ich wollte, Gott wüßte, daß ich geduldig war." Seine Macht erweist Allah als Lenker des menschlichen Schicksals, was schon Wellhausen (Reste 222) reichlich belegt hat. Eine längere Auseinandersetzung über das Schicksal schließt Dhu 'l-Iṣbaʿ (Mufaḍḍal. 23, 1—6) mit den Worten: „Dies kommt von ihrem Herren, durch seine Macht; was er will, tut er ohne Furcht."[1] „Gott erhebt und demütigt, wen er will", sagt Suwaid b. abī Kāhil eb. 34, 62 (Ly. 40, 63). „Wenn Gott über einen seine Hand ausstreckt, Gutes oder Schlechtes, wie er grade will, verhängend, dann füllt er ihm davon einen vollen Eimer", Lebīd 34, 1—3. So ist denn die dem Muslim so geläufige Redensart *in šāʾa 'llāhu* „wenn Gott will" schon dem Heiden Muthaqqib Mufaḍḍ. 22 (Ly. 28), 13 (Šuʿarāʾ an-Naṣr. 410, 6) wie dem Christen ʿAdī b. Zaid (Šuʿar. an-Nasr. 454, 15) der Ausdruck ihrer Unterwerfung unter einen höheren Willen gewesen. Auf Gottes Güte hofft man. „Ich trage heute Tharwāns üble Gesinnung in der Hoffnung auf das, was Gott mir morgen bringen wird" sagt Šibām b. Zubaid, Aġānī XVI 137, 8. Von da ist es dann kein weiter Schritt mehr zu dem Gedanken bei Ḥātim: „Esset heute von Gottes Spenden und seid glücklich; denn der Erbarmer hat morgen wieder für eure Spende zu sorgen" (24, 6), den man sonst geneigt sein könnte, als Ausdruck des islamischen Tawakkul (Goldziher, Vorles. über den

---

von der Eintragung in ein Buch und dem Tage der Abrechnung die Rede ist, sicher den Gedanken unseres Verses in muslimischem Sinne weiter ausspinnt. So meint ja auch Nöldeke, daß unser Vers allenfalls noch echt sein könne. Bei ʿAbīd b. al-Abraṣ tritt derselbe Gedanke allerdings in einer offenbaren Interpolation (hinter I v 23 ed. Lyall) auf.

[1] Auch diese Verse erkennt al-Anbārī nicht an (ed. Lyall No. XXIX).

Islam 153 ff.) späterer Herkunft zu verdächtigen.[1] So bin ich auch nicht sicher, daß der Vers des ʿAbīd I 23: „Wer Menschen bittet, dem versagen sie; wer aber Gott bittet, wird nicht enttäuscht" von Nöldeke (ed. Lyall S. 12) mit Recht dem alten Heiden abgesprochen wird; hätte dieser Vers nicht schon im Texte gestanden, so wäre für die daran angeschlossene Interpolation (s. o.) keine Veranlassung gewesen.[2]

Gott tut nur, was er will, sagt Qais b. al-Ḫaṭīm 11, 8. Sein Wille ist unabänderlich, Ḫansā 21, 3. Denselben Gedanken drückt Lebīd 42, 2 mit Worten *(laisa qaḍā'uhu bimubaddali)* aus, die genau an Sura 50, 28 *(ma jubaddalu 'l-qaulu ladaija)* anklingen.[3] Allahs Geheiß kommt ans Ziel, sagt al-Ḥārith in der Muʿallaqa v. 62 (ed. Lyall 138), ein Gedanke, der dann sprichwörtlich geworden ist (Maidānī I 43, 19). So sind Gottes Ratschläge denn auch für Wahrsager und Vogeldeuter unerforschlich, Lebīd Fragm. 30[4] (vgl. das Kap. 103 in Buḥturīs Ḥamāsa: „Daß man den Vogelflug beiseite lassen und sich wenig darum kümmern, vielmehr auf Gott vertrauen und seiner

[1] Daß der Erbarmer keinen Verdachtsgrund abgibt, sahen wir schon. Das persische Fremdwort *rizq*, das als Bezeichnung für menschliche Gaben den alten Dichtern ja ganz geläufig ist (Ṭarafa 8, 3, Zuhair 14, 36, Lebīd 39, 17), gebraucht Lebīd auch 3, 4 von Gottes Gaben, ebenso Sālim b. Qaḥfān, Ḥamāsa 752, 5, aber auch der Jude ʿUraid b. Šuʿba, Buḥturīs Ḥamāsa 232, 9, vgl. Nöldeke *Beitr.* 71.

[2] Daß unser Vers erst aus 17, an den ihn Tibrīzī anschließt, ausgesponnen wäre, ist wohl kaum wahrscheinlich.

[3] Wenn freilich Lebīd von Gottes Buch redet, das die Menschen nicht auslöschen können (42, 2), so hängt er wohl von Sura 13, 39 ab: „Gott löscht aus, was er will, und läßt bestehen, bei ihm ist die Urschrift *(ummu 'l-kitābi)*". Von einem Buche Allahs redet freilich auch ʿAbīd app. 16, 2: „Melde den Ǧudhām und Laḫm . . ., daß ihr im Buche Gottes unsere Brüder seid, wenn die Verwandtschaften und Seelen ausgeteilt werden." ʿAdī b. Zaid dagegen meint, wenn er vom Buche redet, bei dem man ihn beschwört (*Šuʿarā' an-Naṣr.* 472 u), natürlich einfach die Heilige Schrift der Christen.

[4] Der verwandte Gedanke, daß auch die Zauberinnen das Geschick nicht aufhalten können, bei dem Christen ʿAdī b. Zaid *Aġānī* II 25, 20 = *Šuʿarā' an-Naṣr.* 454, 16.

Sache nachgehen soll", das freilich meist muslimische Stücke enthält). Doch wünscht noch der Muslim Ḥassān b. Thābit ganz unbefangen: „Wenn mir doch die Vögel Kunde gäben, wie es mit ʿAlī und dem Sohne ʿAffāns steht" (20, 3), obwohl er selbst wieder 29, 9 dem Vogelflug jede Bedeutung abspricht.

Natürlich gilt auch hier keine starre dogmatische Formel. Aus Schrameiers Diss. über den Fatalismus der vorislamischen Araber (Bonn 1883) wissen wir ja, daß die alten Araber das Schicksal oft als selbständige Macht sich vorstellten, wie es denn als Manāt in Qudaid zwischen Mekka und Medina (Wellhausen, Reste 25ff.), bei den Nabatäern (s. Lidzbarski, Handbuch der nordsemit. Epigraphik Glossar s. v.) und den Thamūd (ders. Ephemeris II 47, 23; 359, 19; III 85, 21) geradezu als Göttin verehrt wurde.[1] Niemand kann mich schützen, wenn mein Geschick kommt, sagt Ṭufail b. ʿAmr (Buḥturīs Ḥamāsa 53, 4 = Aġānī[2] XII 51, 10). Al-Ḥārith b. Ẓālim aber, ein Zeitgenosse des Noʿmān b. Mundhir, sagt: „Das trügerische Schicksal traf sie mit seinem Truge; wen Gott vor den Ereignissen nicht schützt, der stolpert" (Aġānī X 17, 19; vgl. auch Ufnūn in Ibn Qotaiba · Liber Poesis 249, 6). Hier steht also Gott dem Schicksal als die höhere Macht gegenüber. Dazu stimmt auch der öfter ausgesprochene Gedanke, daß den Menschen das Schicksal nur dann trifft, wenn Gott es zuläßt. Gott wollte nicht, daß ich sterbe, sagt al-Muthallam b. ʿAmr at-Tanūḫī (Ḥamāsa 237u = Buḥturīs Ḥam. 59, 2). So findet sich denn die qorʾānische Phrase *biʾiḏni ʾllāhi* „mit Gottes Erlaubnis" schon bei den Heiden Salāma b. Ǧandal ed. Huart 1, 12 = Mufaḍḍ. 20, 36 (Ly. 22, 14, dazu Geyer in der Sachaufestschrift 349) und Bišr b. Ubaij (Ḥamāsa 223 v. 1).

Als Schöpfer des Menschen und Lenker seiner Geschicke ist Allah es auch, der ihm seine persönlichen Eigenschaften

[1] Worauf die Angabe von Grimme *Mohammed,* München 1904 S. 34, daß sie auch in Palmyra verehrt wurde, sich stützt, kann ich nicht feststellen.

verleiht. Von seiner Geliebten rühmt Qais b. al-Ḫaṭīm 5, 6: „Gott bestimmte ihr, als der Schöpfer sie schuf, daß kein Zwielicht sie unsichtbar machte“ (d. h. er gab ihr eine helle Haut).[1] Sie haben die Gabe der Freigebigkeit, die Gott keinem anderen verlieh, sagt Nābiġa 1, 23 (vgl. 8, 20; 15, 11, 12; 17, 32) Ḥuraith b. ʿAnnāb rühmt, daß Gott ihn bei den Menschen beliebt gemacht habe, Ḥamāsa 312, 3 (vgl. 696, 3).

Weil Allah, der die Menschen geschaffen hat, als der Urheber ihrer Naturanlagen gilt, so bezeichnet man jede auffällige Eigenschaft gern als sein Werk mit dem bekannten Ausruf *lillāhi darruhu* „was ist das für ein Kerl!“, der nicht erst belegt zu werden braucht. Wir lassen dahingestellt, ob Mufaḍḍal b. Salāma, k. al-Fāḫir ed. Storey 45, 2ff. recht hat, wenn er meint, daß hier *darr* ursprünglich Kamelmilch bedeute — möglich ist das sehr wohl, wenn man bedenkt, wie das Kamel das Denken des Beduinen ganz beherrscht — oder ob es als „Gabe“ zu deuten sei, wie D. H. Müller ZDMG 30, 674 auf Grund des Sabäischen vermutete.[2] *Darr* kann bekanntlich auch fehlen, wie *lillāhi qaumun* „was für Leute!“ (Ḥamāsa 347, 3), daneben die haplologisch verkürzte Form *lāhi bnu ʿammika* „ein Teufelskerl dein Vetter!“ Dhu l-Iṣbaʿ Mufaḍḍ. 24, 8 (Ly. 31, 4 = Aġ. III, 9, 6, Šuʿar. an-Nasr. 636, 8). Diese Redensarten können auch von Sachen gebraucht werden wie *lillāhi darru sawādi 'l-limmati* „wie schön ist doch das schwarze Haar!“ ʿAbīd 5, 18, *lillāhi ġaratunā* „was für einen Feldzug haben wir gemacht!“ ʿAmr b. aṭ-Ṭufail 37, 1. Solche Ausrufe drücken aber nicht immer objektive Anerkennung aus, sie können auch ironisch verwandt werden, wie *falillāhi sāʿin*

[1] Schwerlich sind hier Gott und der Schöpfer als verschiedene Personen gedacht, was anzunehmen der Herausgeber Kowalski allerdings geneigt zu sein scheint.

[2] Freilich wird man das von Müller verglichene sabäische Wort heute kaum noch als Gabe deuten, s. *Corpus Inscr. Semit.* pars IV t. I Nr. 74, 10; 99, 11 usw. s. Rhodokanakis *Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarab.* I (Wien. Ak. 1915) S. 64.

bil-mazālimi „ein trefflicher Mann, der Unrecht tut!“ ʿAmr b. al-Ahtam in Buḥturīs Ḥamāsa 169, 11. ja direkt Mißbilligung ausdrücken, wie *lillāhi darru 'l-jauma man lāmaha* „ein schlechter Kerl, wer heute sie tadelt“ ʿAmr b. Qamīʾa 16, 2, *lillāhi darru ʿaṭāʾin kāna dhā ǧabanin* „fürwahr ein Danaergeschenk!“ Ufnūn in Mufaḍḍ. K. II 30 pu (Ly. 66, 7), *lillahi darru mašībi 'r-raʾsi min badali* „das graue Haar ist ein schlechter Ersatz“ Rabīʿa b. Maqrūm in Buḥturīs Ḥamāsa 284, 4. Man kann daran erinnern, daß θεῖος ἀνήρ im Griechischen ja auch allgemein „ein außerordentlicher Mann“ bedeuten kann (Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens 99) wie hebr. *maḥᵃne 'elōhīm* 1 Chr. 11, 32 „ein ungewöhnlich großes Lager (Söderblom S. 300), vgl. *ʿīr gᵉdōla lēlōhīm* „eine ungewöhnlich große Stadt“ Jona 3, 3, *harrē 'l* Ps. 36, 7 „große Berge“, *arzē 'l* „große Zedern“ eb. 80, 11. Nach den Parallelen aus Japan und Amerika aber, die Söderblom S. 99 anführt, ist vielleicht zu erwägen, ob solche Ausrufe nicht aus einer noch älteren Stufe der religiösen Entwicklung stammen, in der wie etwa bei den Algonkin Manitu „Gott“ auf alle außergewöhnliche Wesen oder Dinge angewandt wurde. Man könnte dann vermuten, daß der Ausdruck aus einem älteren umgeformt sei, der dem Gegenstande der Verwunderung direkt göttliche Natur zusprach, statt nur seinen Ursprung auf Gott zurückzuführen.

Seinen Geschöpfen, den Menschen, steht aber Allah nicht gleichgültig gegenüber; er achtet vielmehr darauf, daß sie die Gebote der Sittlichkeit innehalten, natürlich nicht die einer allgemein menschlichen Moral, sondern die Pflichten gegen den Stamm, die der heidnische Beduine allein gelten läßt. Daher erscheint Allah so oft in Verbindung mit *raḥim*, der Verwandtenpflicht, s. Wellhausen, Reste 226 n. 1. „Allah und die Verwandtenpflicht halten ihn von bösen Fehltritten zurück“, sagt Zuhair 17, 35[1].

[1] Derselbe Vers im App 21 mit der Variante *bir-raḥimi* statt *warraḥimu:* „Gott hält durch die Verwandtenpflicht zurück“, offenbar eine jüngere Umformung des Gedankens.

vgl. Wellhausen 224 n. 3 „Nachdem ich die Pflicht der Blutrache vollzogen habe, kann ich heute wieder Wein trinken, ohne mir eine Sünde gegen Gott (eig. von Gott her) aufzuladen", sagt Imru'ulqais 51, 10. Daher vergilt Gott auch gute Taten, s. Nābiġa 19, 17, Aġānī XX 160, 3. So kann Imru'ulqais geradezu sagen: „Gott ist das erfolgreichste Mittel, etwas zu erstreben, und die Pietät die beste Ausrüstung (eig. Mantelsack) für den Mann."[1]

Verfehlungen straft Gott, s. Hudhail 182, 1, Mufaḍḍ. Ly. 12, 33; 30, 5, Aġānī XII 147, 3 und sonst oft. Daher wird sein Fluch auf die Feinde herabgerufen: *laḥāka 'llāhu* „Gott schinde dich!" ʿAntara 6, 4, *sabāka 'llāhu* „Gott nehme dich gefangen" Imru'ulqais 52, 21, *qabbaḥa 'llāhu* „Gott schände" eb. 57, 1 und namentlich *qātala 'llāhu* „Gott bekämpfe", das so abgeschliffen ist, daß es auch auf Sachen angewandt werden kann, wie die Wohnungsspuren ʿAntara 26, 1, und den Wein Muraqqiš der J., Aṣmaʿījāt 27, 4 (auch dem ʿAmr b. Qamīʾa 12, 6 zugeschrieben); ja, die Redensart kann schließlich sogar als Ausdruck der Bewunderung dienen, s. Lyall, *Translations of Arabic Poetry* p. 56, 58. Die Frevler werden als Allahs Feinde bezeichnet, ʿUrwa 1, 11, während er die treuen Hüter der Verwandtenpflicht auswählt, Imr. 66, 5, und gute Eigenschaften am Manne lobt, Qais b. al-Ḥaddādīja, Aġānī[2] XIII 6, 27.

So ist Allah denn der gegebene Hüter der Eide und Verträge, was schon Wellhausen, Reste 223/4 ausreichend belegt hat. Freilich, weil man den Eid meist unter kultischen Zeremonien[2] leistet, die ihn um so verbindlicher gestalten sollen, schwört man sehr oft auch bei einzelnen Göttern. Aber Aus b. Ḥaǧar spricht es geradezu aus, daß ihm der Eid

[1] Daran klingt die erste Hälfte des nach ʿAbīd lv. 23 interpolierten Verses an.

[2] Vgl. Wellhausen *Reste* 128, dazu das von Priestern bewachte Opferfeuer Lisān al-ʿArab XIV 338, 17, wo als Beleg der Vers des Aus b. Ḥaǧar 23, 37 angeführt wird. Zu dem Salz, das die Priester ins Feuer werfen, vgl. al-Aʿšās Eid bei Salz und Asche *Aġānī* XX, 139, 4 v. u.

bei dem größeren Allah bindender scheine; er schwört 11,2: „Bei der Lāt und bei der ʿUzzā und wer ihrer Religion glaubt, und bei Allah, denn Allah ist größer als sie.“[1]

Ist Allah der Herr der Menschen, so sind diese seine Knechte. Zwar al-Aʿšās Schwur „bei Gott, dessen Knecht ich bin“ (im Kommentar zu ʿĀmir b. aṭ-Ṭufail 140, 2) könnte schon christlich gedacht sein; aber der Ausdruck *ʿibādu 'llāhi* „die Knechte Gottes“ für Menschen insgemein scheint schon dem Heidentum geläufig gewesen zu sein (zu den Nachweisen Wellhausens, Reste 224 n5, vgl. noch Mufaḍḍ. (Kairo) 1 66, 9 = Ly. 30, 11, Umaija b. abi 's-Ṣalt 32, 23).

Die Gesinnung, die der Mensch gegen Gott hegt, ist die Furcht, *ḫašja*, *rahba* (Dhu 'l-Iṣbaʿ in Mufaḍḍ. 24, Ly. 30 app 12), zumeist *taqwā* benannt. Die Ehrfurcht vor Gott bezeichnet Mutalammis als die beste Ausrüstung (8, 6). Al-Muhabbal as-Saʿdī findet, daß die beste Leitung die Gottesfurcht sei und die schlimmste Sache die Sünde (Mufaḍḍ. 11, Ly. 21, 40). Mit derselben kühl-realistischen Auffassung seines Verhältnisses zu Gott, die uns eben bei Imru'ulqais begegnet ist, bezeichnet Ibn Muqbil (Buḥturīs Ḥamāsa 235, 8) die Furcht Gottes als das Gewinnbringendste. Wenn Lebīd besonders häufig von der Gottesfurcht spricht, so braucht das nicht mit Kremer a. a. O. 566 ff. auf den Einfluß des Christentums zurückgeführt zu werden. Aber auch muslimisch brauchen solche Gedanken noch nicht zu sein, so wenig, wie die rechte Leitung durch Gott, wenn Lebīd auch 39, 3 dafür Mohammeds Lieblingsausdruck *hadā* verwendet. Dieser wird ebensogut wie al-Muḫabbals *aršad* schon der religiösen Terminologie von Mohammeds heidnischen Zeitgenossen angehören, wie denn auch Nöldeke die Ausdrücke Imām und Sunna in Lebīds Muʿallaqa 81 mit Recht nicht als Zeugen für islamische Herkunft des Verses gelten lassen will.[2]

[1] Geyers Verdacht, daß der Vers islamisch überarbeitet sei (*Sitz. Ber. Wien. Akad.* 192, 3, 210 n. 1), ist kaum begründet.

[2] Die Verse in alten Gedichten dagegen, in denen von Gehorsam und Ungehorsam gegen Gott die Rede ist, scheinen späten Ursprungs

Seine Ehrfurcht bezeugt der Mensch Allah, indem er ihn preist. Die dem Muslim so geläufige Formel *al-ḥamdu lillah* „der Lobpreis gebührt Gott" ist sicher schon in der Heidenzeit geprägt. *Biḥamdi 'llāhi* „mit dem Lobe Gottes" findet sich nicht nur bei Lebīd 47, 11, sondern auch bei Salāma b. al-Ḫuršub Mufaḍḍ. 5, Ly. 6, 2 und al-Ǧammāl al-ʿAbdī (Buḥturīs Ḥamāsa 64, 11 mit der Variante *bi'iḏni*). „Ich preise Gott oder meinen Gott" sagt nicht nur Lebīd 10, 1, sondern auch die Hudhailiten Maʿqil b. Ḫuwailid, ed. Kosegarten 58, 3 und Abu Ḫirāš, Aġānī² XXI 43, 25

Allah wird aber auch eine gewisse Macht über die Toten zugeschrieben. Der Zuruf an den Toten „Sei nicht ferne!" (s. Wellhausen 185) wird oft variiert als „Möge Gott dich nicht fernhalten" (Qais b. al-Ḫaṭīm 6, 22; 56, 15, Ḫansā 21, 5; 33, 14, Aʿšā Bahra in Asmaʿijāt 35, 2, Lebīd 32, 2, Agānī² XI 132, 25, Nābiga 25, 1). Ṣaḫr, der Bruder der Ḫansā, sagt: „Ich grüße (*ḥaijā* eig. beleben, Leben wünschen) ein Grab bei Laǧa, wenn ein Mann einem Toten einen Gruß senden kann, so grüße dich von mir der Herr der Menschen, o Moʿāwija" (Hamāsa 489, 3, Einleit. zu Ḫansā 15, 9). Freilich ist ja im Heidentum der Gedanke an eine Fortdauer nach dem Tode noch nicht klar durchgedacht. Ḫansā 67, 6 denkt sich mit den Knochen auch den Geist *(rūḥ)* des Verstorbenen im Grabe,

zu sein. So ist der Gedanke, daß man Reichtum nur durch Ungehorsam gegen Gott erwerben könne, dem Mutalammis 31, 3 nicht zuzutrauen, wie denn das ganze, die Armut auf Kosten des Reichtums preisende Stück den Stempel späterer Rhetorik an sich trägt. Sicher islamisches Fabrikat ist das Fragment Lebīd 18 und gar Nābiga App. 36, wo die Pflicht zum Gehorsam aus der mystischen Liebe zu Gott abgeleitet wird. Auf Gott, nicht auf einen irdischen Fürsten, wie der Herausgeber Geyer meinte, ist sicher der Vers Aus b. Ḥaǧar 26, 1 zu beziehen, der natürlich zu übersetzen ist: „Wir gehorchten unserem Herren, während (andere) Leute ihm widerstrebten; da schmeckten wir den Geschmack unseres Gehorsams (d. h. wir wurden dafür belohnt) und auch sie bekamen zu schmecken." Da der Vers aber bisher nur durch einen Brief Cheikhos an den Herausgeber ohne nähere Quellenangabe bezeugt ist, wäre es unvorsichtig, ihn zu verwenden.

während sonst (s. Wellhausen 185) die Totengeister meist als in der Nähe des Grabes weilend vorgestellt werden.[1] Wohl nicht an eine Vergeltung nach dem Tode, sondern an den Tod als von Gott über den Sünder verhängte Strafe dachten die alten Araber, wenn sie in Not und Todesgefahr sich ihrer religiösen Pflichten erinnerten. So sagt Bišr b. Ḥāzim, indem er sein Roß mit einem Schiffe vergleicht: „Wenn es mit seinem Reiter (= Schiffer) einen Meeresarm durchquert, denkt er an seine Sünden" (Muḫtārāt 80, 1). „Ich halte Gott zu fürchten und zu preisen für den gewinnreichsten Handel, wenn der Mann in Not ist", sagt Lebīd 40, 59 und fährt alsbald fort: „Aber ist der Mensch noch etwas anderes als was er in seinem Leben sich erbaut, wenn man aufs Grab die Steine wirft und man ihn preist, für das, was er hatte, und die Besucherinnen sich seinetwegen in die Finger beißen?" (eb. 60, 61). Wenn dann derselbe Dichter einmal (14, 38) die Seele als einen geborgten Besitz bezeichnet, da sie nach einigen Monaten zu ihrem Herren zurückkehre, so kann er diesen Gedanken allerdings nur dem Christentum verdanken, wenn er nicht einfach dabei den ʿAdī b. Zaid nachgeahmt hat, der dasselbe vom Leben sagt (Šuʿarāʾ an-Naṣr. 453 pu).[2]

Wohl nur für unser Empfinden sticht es von diesem Bilde Allahs als ein stark anthropopathischer Zug ab, wenn die Araber von Allahs List reden. Das tun Dhu ʾl-Iṣbaʿ al-ʿAdwānī Aġānī[2] III 11, 9 und Lebīd 7, 3, beide mit Bezug auf die Vernichtung Irams, vielleicht in Anlehnung an einen älteren

[1] Mit Recht hat Rückert zur Ḥamāsa N 752 einen Vers des Ḥātim für unecht erklärt, in dem er bei Gott schwören soll, der die weißen Knochen wieder lebendig mache, nachdem sie morsch geworden sind. Muslimisches Fabrikat sind sicher auch die dem al-Ḥusain b Ḥumām zugeschriebenen Verse über die Auferstehung und das Jüngste Gericht, *Aġānī*[2] XII 123, 12—17, die Cheikho *Šuʿarāʾ an-Naṣr.* 733/4 als Zeugnis für sein Christentum in Anspruch nimmt.

[2] Die Jugend bezeichnet noch Abu Firās als eine Leihgabe, *Dīwān* 20, 11; 65, 7.

Legendentext. Diese echt arabische Anschauung, daß Gott in Ausführung seiner Pläne zur List greift, empfindet aber selbst Mohammed noch zuweilen als mit dem Ethos seines Gottesbegriffes vereinbar. „Meine List ist stark," sagt Gott Sura 7, 182; 68, 45. „Sie gebrauchen eine List und ich auch" Sura 86, 15, 16.

Aber als wirklich hineingezogen in den Kreis der animistischen Götzen müßte Allah gelten, wenn die durch Sura 37, 149, 53, 21 bezeugte Benennung der drei Göttinnen Manāt, al-Lāt und al-'Uzzā als Töchter Allahs wirklich authentisch ist, was man allerdings kaum bezweifeln kann, und wenn sie im eigentlichen Sinne zu verstehen wäre. Wahrscheinlich hat aber Wellhausen S. 24 recht, wenn er diesen Ausdruck mit dem hebr. *Bnē Ēl* oder *Bnē Elōhīm* „Gottessöhne" vergleicht und meint, er bedeute kaum etwas anderes als göttliche Wesen weiblicher Natur. Wäre der Ausdruck aber wörtlich zu verstehen, so wüßten wir doch immer noch nicht, ob die Mekkaner aus dieser Benennung dieselben Konsequenzen zogen wie Mohammed. Wellhausen verneint das, und die Sache ist jedenfalls zu unsicher, um weitere Schlüsse darauf zu bauen.

Es fragt sich nun am Schluß, ob dieser Glaube an Allah, dessen Grundzüge wir eben dargelegt haben, als Gemeingut aller Araber oder als eine Art esoterischer Lehre anzusehen ist. Daß letzteres der Fall ist, dafür spricht schon der oben zitierte Vers des Aus b. Ḥaǧar (11, 2), in dem er den Glauben an Allah dem an die Götzen gegenüberstellt. So setzt auch Laqīṭ voraus, daß das Wissen um Allah nicht allgemein verbreitet war, wenn er sagt: „Sie wissen nicht, ob Allah schadet oder nützt" (Muḥtārāt 3, 10).[1]

Suchen wir nun, nachdem wir Allahs Stellung im Glauben der alten Araber umschrieben und festgestellt haben, daß sie

[1] Wenn allerdings Lebīd in dem, wie wir schon sahen, vom Islam beeinflußten 42. Gedicht v. 5 von den Zeichen redet, die eine Mahnung sind für den, der nicht unwissend, so lehnt er sich bereits an Mohammeds Denkweise an.

weder durch eine Entlehnung aus einer der Offenbarungsreligionen, noch aus dem Animismus erklärt werden kann, Analogien zu einer solchen Gottesgestalt, so drängen sich alsbald die von Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916 S. 185) sogenannten „Urheber" auf.[1] Wie namentlich P. W. Schmidt in seinem Buche „Der Ursprung der Gottesidee" (Münster i. W. 1912) gezeigt hat, findet sich im Glauben vieler Primitiven neben Göttern, die dem Animismus entstammen und die zumeist die Verehrung auf sich ziehen, weil sie der menschlichen Sphäre am nächsten stehen, eine Gestalt, die als Urheber, sei es des einzelnen Stammes oder der Menschen insgesamt oder der Welt gilt; dieser Urheber spielt als *„deus otiosus"* im Kult keine Rolle, dazu steht er dem einzelnen Menschen zu ferne, aber er wird gefürchtet als der Verursacher des Todes, und auf ihn wird meist auch die sittliche Ordnung zurückgeführt. Aus der Fülle der Zeugnisse soll hier nur das von J. Warneck über die Batak (Leipzig 1909) aus Söderblom S. 145 wiederholt werden: „Auffallenderweise ist neben dem Glauben an die vielen Götter der Allgemeinbegriff Debata (Gott) den polytheistischen Batak geläufig. Während man die Namen der fünf Obergötter und der Nebengötter selten zu hören bekommt, wird das Wort Debata im allgemeinen Sinne von Gott im täglichen Leben viel im Munde geführt Man glaubt von ihm das Geschick der Menschen abhängig, appelliert an sein Erbarmen, wendet sich in Stoßseufzern an ihn, ruft ihn in Zeiten der Not an, ohne jegliche Darbringung von Opfern, und fürchtet ihn als gerechten Richter und Vergelter." Noch deutlichere Parallelen zu der Gestalt Allahs bietet der Baiame der Wiradjuri-Kamilaroi-Gruppe in Australien (Schmidt S. 349–94). Er gilt als der Schöpfer aller Dinge, er ist allmächtig, ewig, gut, seinen Gesetzen gehorchen die Stämme (Schmidt S. 388ff.). Mit den Menschen verkehrt Baiame durch

[1] Vgl. auch Heiler *Das Gebet* 103ff.

Mittelwesen, weil er selbst für diesen Verkehr schon zu starr ist. Das böte eine Analogie zu den Töchtern Allahs, auf deren Fürsprache man hoffen kann, wenn diese Anschauung wirklich bereits im Glauben der alten Mekkaner wurzelte, was allerdings, wie wir sahen, keineswegs feststeht.

Solche Gestalten finden sich nicht nur in Indonesien und Australien, sondern auch in Afrika (der Nzambi der Bantu) und Amerika. L. v. Schröder hat in seinem Werke „Arische Religion" Bd. 1, Leipzig 1914 die Urhebergestalt auch in einer Reihe arischer Gottheiten wiedererkennen wollen, doch sind seine Vermutungen, die er seit 1904 schon in verschiedenen Arbeiten vorgetragen hatte, bei Söderblom S. 177 u. 155 auf Widerspruch gestoßen.

In die schon weit ausgesponnene Erörterung über das ursprüngliche Wesen dieser Urheber können wir hier nicht eintreten. Keinesfalls können wir uns der in der katholischen Dogmatik wurzelnden Hypothese W. Schmidts von einem Urmonotheismus anschließen, schon weil wie anderswo (s. Söderblom S. 152) so auch bei den Arabern von einem „Mono"theismus ja gar nicht die Rede ist. Erst recht kommt E. Renans Hypothese von der ursprünglichen Anlage der Semiten zum Monotheismus nicht mehr in Frage. Da wir in unserer Überlieferung keinerlei Anzeichen zu entdecken vermögen, die auf eine ältere, über den Urhebertypus hinausweisende Vorstellung von Allah hindeuteten, so müssen wir die Frage offen lassen, ob er wie vielleicht andere Urhebergestalten aus einem Kulturheros oder aus einer anderen mythischen Gestalt hervorgegangen sein könnte. Nötig ist eine solche Annahme wohl nicht, da man kaum wird leugnen können, daß der Glaube an einen Urheber aus dem primitiven Bedürfnis der Welterklärung entstanden sein kann.

Indem wir Allah als Vertreter des Urhebertypus ansehen, müssen wir ihn natürlich für wesensgleich halten mit jener Gottheit, die in der israelitischen Tradition als El ʿOlām und

El ʿEljōn der Erzvätersagen fortlebt, und in der Söderblom S. 297ff., besonders 307 seinen Urhebertypus wiedererkennt. Ob auch andere Semitenstämme solche Göttergestalten gekannt haben, läßt sich aus den dürftigen Angaben der Inschriften nicht entnehmen. Ein El tritt bekanntlich auch in der Hadadinschrift von Zenǧirli auf. Aber nicht einmal die Vermutung von Baentsch (Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen 1906 S. 39), daß daraus „eine monarchische Zuspitzung der Götterwelt" zu erkennen sei, ist wahrscheinlich, da El hier immer zwischen anderen Göttern und hinter Hadad erscheint.[1] Auch aus den südarabischen Inschriften läßt sich keine dem Allah vergleichbare Göttergestalt Ilu erweisen. Wenn z. B. in Hal. 144, 3 ein Priester des Il und des ʿAthtar auftritt oder in Hal. 349, 13 Ils Segen für die Baumfrüchte erfleht wird, so muß immer mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß hier das Appellativ für den Namen eines Lokalgottes eingetreten ist. Mit Recht weist auch J. Hehn, Die bibl. und die babyl. Gottesidee (Leipzig 1913) S. 150ff. Lagranges Vermutung ab, daß El für die Ursemiten der Eigenname Gottes gewesen sei, aus dem die einzelnen Stammesgötter erst durch Spaltung seiner Persönlichkeit hervorgegangen seien.

[1] Gar nichts zu schließen ist aus dem von Baentsch a. a. O. S. 40 Sassariel gelesenen und als „El ist König der Könige" gedeuteten Namen. Er steht als Ssr'l, übrigens nicht auf einer Bilinguis, sondern, wie Lidzbarski mir nachweist, auf dem Sigel *CIS* II 82 und könnte nach P. Jensen ein assyr. Šušer.-ilu „bring zurück, o Gott" oder auch ein Saššaru-ilu oder sonst etwas anderes sein.

Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland

Von Wolfgang Stammler in Hannover

1. Über mystische Bestrebungen und ihre literarischen Niederschläge in Norddeutschland wissen wir bisher verschwindend wenig. Zwar hatte Preger eine Anzahl norddeutscher Mystiker und Eckhartschüler nachweisen wollen[1] und, wohl mit Recht, den Traktat 'Von der wirkenden und möglichen Vernunft' in Norddeutschland oder von einem Norddeutschen verfaßt sein lassen.[2] Ja, er identifizierte die Ortsbezeichnung von Gründig, die in einer Handschrift dem jüngeren Eckhart beigelegt wird, mit Grün-Dyk oder Grünendeich bei Stade und machte ihn damit zum Niedersachsen.[3] Ebenso deutete Preger die von Giselher von Slatheim in der Königsberger Handschrift 895 zitierten Meister Heinrich und Meister Dietrich frischweg

[1] *Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig 1881) II, 143 ff.

[2] Ebenda II, 146/9. Schon vorher: *Münch. Sitzungsber.* 1871, S. 159/89.

[3] *Gesch. d. dt. Mystik* II, 143. — Wie wenig historisch-philologisch gebildet Preger war, erhellt schon aus der Tatsache, daß er sich gar nicht die Frage vorgelegt zu haben scheint, ob denn dieses *Gründyk* bei Stade schon in so früher Zeit als Ort bestanden hat. In Österleys *Historischem Ortslexikon* findet es sich nicht, auch in den von W. v. Hodenberg herausgegebenen *Bremer Geschichtsquellen* (Celle 1856—1858) und in den Sammelwerken von Pratje (*Die Herzogtümer Bremen und Verden*, Bremen 1757—62, und *Altes und Neues aus den Herzogtümern Bremen und Verden*, Stade 1769—81) kommt es als mittelalterliche Ortschaft nicht vor. Die sonstigen verstreut gedruckten Urkunden über Stade und Umgegend nennen es ebenfalls nicht. Nur einmal finde ich es in der älteren Literatur erwähnt; in seiner *Beschreibung der beiden Herzogtümer Bremen und Verden* vom Jahre 1684 schreibt Dietrich von Stade: *in literis antiquis parochia vel ecclesia ad aggeres virides* (*Archiv des Vereins für Geschichte und Altertumskunde der Herzogtümer Bremen und Verden und des Landes Hadeln in Stade*, Bd. 6 [1877], S. 22). Doch ist der Ausdruck *in literis antiquis* so unbestimmt, daß ein Rückschluß auf das Alter dieser Bezeichnung sehr gewagt erscheint. Pregers Gleichung steht daher historisch-philologisch auf recht schwachen Füßen.

als Heinrich von Lübeck und Theoderich von Sachsen und stempelte sie solchermaßen gleichfalls zu Norddeutschen.[1] Schon Strauch hatte starke Bedenken gegen solch unsichere und willkürliche Interpretation erhoben[2], denen sich niemand wird verschließen können.

Mit diesen Hinweisen war aber das Interesse an norddeutscher Mystik einstweilen erschöpft. Während sowohl die ober- und mitteldeutsche wie die niederländische mystische Literatur auf das eifrigste durchforscht wurde, schien man ganz vergessen zu haben, daß auch nach Niedersachsen mystische Gedanken und Schriften gewandert sein konnten. Als Jostes seine Ausgabe von Veghes Predigten ans Licht gab[3] und in der Folge weitere Schriften des Münsterer Fraterherrn auftauchten[4], glaubte man anfangs, ihn für die Mystik in Anspruch nehmen zu können; aber Jostes selbst wies nach, daß davon keine Rede sein könnte.

Als dann R. Langenberg das verworrene Buch 'Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik' (Bonn 1902) herausbrachte, war der Gewinn sehr zweifelhaft. Einmal war die Handschriftenbeschreibung unklar und ungenau, so daß sie wenigstens für eine Handschrift von Lotze in seiner Haller Dissertation 'Kritische Beiträge zu Meister Eckhart' (1907) in Ordnung gebracht wurde. Ferner war die von Langenberg nach Jostes' Vorgang gewählte und dann leider auch von Strauch, Lotze und Pahncke in der Folgezeit angewandte Bezeichnung niederdeutsch irreführend. Denn die von Langenberg und den anderen Forschern bearbeiteten Handschriften stammen aus Gel-

---

[1] Ebda. II, 97. [2] *Anzeiger für deutsches Altertum* 9 (1883), S. 127.

[3] *Johannes Veghe, ein deutscher Prediger des XV. Jhs.* (Halle 1883). Dazu die Besprechungen von E. Schröder *Gött. Gel. Anz.* 1883, Nr. 42; Ph. Strauch *Anzeiger f. dt. Altert.* 10 1884), S. 202/15. Vgl. ferner Ph. Strauch *Allg. Deutsche Biographie* 39, S. 525/8; L. Schulze in Haugks *Realenzyclopädie* 20, S. 478/83.

[4] L. Schulze *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 11, S. 596/609; Jostes *Hist. Jb.* 6, S. 345 410; H. Triloff *Der Leserkreis der Schriften Veghes und die Zeit ihrer Entstehung* (Diss. Halle 1904).

dern, sind also niederländisch, und nur ein kleiner Teil des Langenbergschen Buches beschäftigt sich mit Handschriften aus dem Kloster Frenswegen in der Grafschaft Bentheim, also dicht an der holländischen Sprachgrenze, wo der westfälische Dialekt bereits in den niederländischen übergeht.

Langenberg hat indessen das Verdienst, auf das Eindringen mystischer Schriften nach Norddeutschland von Westen her hingewiesen zu haben. Er kleidet das Problem, das zu erforschen ist, in die richtigen Sätze: „Daß Eckharts Mystik in Niederdeutschland nicht ausgebaut wurde, mochte eben an dieser geringeren scholastischen Schulung und an dem praktischen Charakter der Niederdeutschen seinen Grund haben, konnte aber nicht als Beweis gelten, daß Eckhart nicht in die niederdeutsche Mystik eingedrungen war und seinen Einfluß ausgeübt hatte. Vor allem ist zu bemerken, daß bisher nur eine so geringe Anzahl von Handschriften, die Erzeugnisse der niederdeutschen Mystik enthalten, untersucht worden sind, daß bestimmte Schlüsse bisher gar nicht möglich waren" (S. 183).

Der letzte (von mir gesperrte) Satz trifft den Kern der Sache.[1] Daher konnte es geschehen, daß auch ein so belesener und umsichtiger Forscher wie A. Spamer äußern konnte: „Die wenigen niederdeutschen Übertragungen mystischer Texte aus dem Eckhartkreise kommen kaum in Betracht und sind durchweg sekundärer Art."[2] Ich glaube, daß sich dieses Urteil

[1] Auch Strauch in seiner wichtigen Anzeige des Langenbergschen Buches (*Deutsche Lit.-Ztg.* 1902, Nr. 20) hebt dies hervor. Ebenso weist K. Rieder am Schluß seines Buches *Der Gottesfreund vom Oberland* (Innsbruck 1905) S. 269 hin auf die „Schriften niederdeutscher Mystiker, deren Einfluß auf die oberdeutsche Mystik noch zu wenig beachtet und untersucht ist".

[2] *Beiträge z. Gesch. d. dt. Sprache u. Literatur*, Bd. 34, S. 345. Spamer (ebda. S. 403) irrt auch, wenn er die Berliner Hs. 329 „den ersten und einzigen Eckharttext in Cölner Mundart (rheinfränkisch)" nennt. Ich verweise noch auf folgende Handschriften: die bekannte Koblenzer Nr. 43 (vgl. v. d. Leyen *Zeitschr. f. dt. Philol.* 38, S. 177/97, 334/58); Gießen Univ.-Bibl. Nr. 693 (aus der Cölner Kartause).

weder in seinem ersten noch in seinem zweiten Teil ganz wird aufrechterhalten lassen. Und auf derselben geringen Kenntnis der niederdeutschen Überlieferung beruht es, daß die Untersuchung des P. Romuald Banz über 'Christus und die minnende Seele'[1] den niederdeutschen Text nur im Vorbeigehen streift (S. 4), trotzdem Banz sehr mit Recht ein ursprünglich niederdeutsches Original annimmt. Auch zur Textherstellung ist merkwürdigerweise keine der vielen bereits gedruckten niederdeutschen Fassungen benutzt worden, eine Vernachlässigung die nicht zu entschuldigen ist.[2]

Es scheint mir an den wenigen Stellen, wo in der bisherigen Literatur auf wirklich niederdeutsche Mystik eingegangen wird, die Ansicht vorzuherrschen, als ob diese nur aus den Niederlanden nach dem Osten gewandert sei. Dies war zweifellos der Fall bei dem westfälischen Zweig der norddeutschen Mystik, nicht so ausschließlich bei dem niedersächsischen.[3] Hier vielmehr glaube ich, ebenso unmittelbare Beeinflussung aus Mitteldeutschland nachweisen zu können.

[1] *Germanistische Abhandlungen* Nr. 29. Breslau 1908.

[2] Ich hoffe, demnächst auf das niederdeutsche Original, seine weite Verbreitung in Norddeutschland und seine Wanderung nach Süden und Westen genauer eingehen zu können. Außer den gedruckten Fassungen (*Zeitschr. f. dt. Altert.* 2, 227; Moll *Joh. Brugman.* Amsterdam 1854. II, 408; Hölscher *Geistl. Lieder aus dem Münsterlande.* Berlin 1854. S. 93; Hoffmann v. Fallersleben *Horae Belgicae* X, 165; Berlag *Progr. Realschule Osnabrück* 1876, S. 10; *Germania* 15, S. 366; *Anz. f. Kde. d. dt. Vorzeit* 1834, Sp. 27; Wackernagel *Das deutsche Kirchenlied* II, Nr. 847/8; *Jahrb. des Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung* 7, S. 3; 14, S. 88; 15, S. 13; *Zeitschr. f. dt. Philol.* 21, S. 135; *Zeitschr. f. dt. Altert.* 22, S. 78, wozu vgl. *Korrespondenzblatt des Ver. f. niederdeutsche Sprachforschung* 7, S. 50; *Archief v. nederld. kerkgesch.* 2, S. 59) kenne ich bisher folgende ungedruckte niederdeutsche Texte: Hamburg Stadtbibl. cod. theol. 1934 in 4°, Bl. 132; Kloster Ebstorf VI 12, Bl. 417; Wolfenbüttel: Helmst. 1136; Helmst. 1155; Helmst. 1231; Helmst. 1233; Novi 1025. Vgl. auch unten S. 143f.

[3] Unter „Niedersachsen" verstehe ich die alten Welfischen Lande, sowie die Diözesen Bremen, Verden und Hildesheim, also, grob gesprochen, das Gebiet zwischen Weser und Elbe.

Es wäre auch verwunderlich, wenn Meister Eckhart, der als sächsischer Provinzial des Dominikanerordens naturgemäß sich häufig in Niederdeutschland aufhalten mußte und z. B. am 23. Juni 1309 einen Schiedsspruch in einem Zwist zwischen seinen Ordensbrüdern und dem Rat zu Braunschweig fällte[1], dort nicht auch literarische Einflüsse hinterlassen hätte. Schon die Sprache der Blätter 110—169 des Miszellankodex Helmst. 1066 in Wolfenbüttel, in welchem M. Pahncke[2] einen Eckhartischen[3] Mischtraktat nachwies, mußte auf den Weg hinweisen, auf dem die Texte wanderten; die Sprache ist nämlich mitteldeutsch mit stark niederdeutschen Spuren. Also ist der Traktat vermutlich nach einem thüringischen Original von einem niederdeutschen Schreiber an der mitteldeutsch-niederdeutschen Sprachgrenze, in einem südniedersächsischen Kloster, aufgezeichnet worden.[4] Weitere niederdeutsche Handschriften mit Eckharttexten, die an anderer Stelle besprochen werden sollen, stammen gleichfalls aus Niedersachsen. Ihre Vorlagen sind zweifellos auf der großen Erfurt-Braunschweiger Handelsstraße nach Norden gelangt. Daß auf der gleichen Handelsstraße bis nach Hamburg und weiter nach Ostelbien mystische Ideen gedrungen sind, glaube ich, neben handschriftlichen Funden aus Kloster Ebstorf[5], aus dem Hamburger Beginenkonvent und aus einem Greifswalder Kloster, auch aus dem Grabower Altar (1379—1383) des Meister Bertram herauslesen zu dürfen. Dieser Meister ist, wie manch anderer nieder-

[1] *Braunschweiger Chroniken,* hrg. von L. Hänselmann. I, S. XV; LVIII, Anm. 30. (Die Chroniken der deutschen Städte. 6. Leipzig 1868.)

[2] *Eckhartstudien* (Progr. Neuhaldensleben 1913). S. 7, Anm.

[3] So nenne ich der Kürze halber auch die Traktate und Predigten, die bei Pfeiffer (*Deutsche Mystiker* Bd. II. Göttingen 1857) unter Eckharts Namen stehen, auch wenn diese Herkunft nicht nachgewiesen ist oder gar angezweifelt wird.

[4] Vgl. auch das unten von dem cod. Helmst. 1082 Gesagte (S. 14).

[5] Z. B. kehrt das sog. „Grüne Gebet" mit seinen zwölf Früchten in der Ebstorfer Handschrift VI 1 wieder in dem Berliner Fragment mgq. 1097, das in thüringischer Mundart aufgezeichnet ist.

sächsischer Künstler, lebhaft von mystischen Gedanken bewegt und hat seine Werke innig mit ihnen durchtränkt.[1]

Indes, wenn ich so stark den thüringischen Einfluß auf die niedersächsische Mystik betone, will ich einen westlichen damit nicht leugnen. Im Gegenteil: Ich möchte auf eine Bewegung aufmerksam machen, die offenbar eine starke mystische Welle auch aus den Niederlanden nach Norddeutschland brachte: das ist die Windesheimer Kongregation. Besonders in Westfalen hat sie fruchtbringend gewirkt. Das bereits erwähnte Kloster Frenswegen besaß eine reiche Bibliothek mystischer Handschriften, jetzt zum Teil in Privatbesitz[2], zum Teil in Berlin, zum Teil in Straßburg. Daneben wurde Kloster Böddeken für die kirchliche und religiöse Erneuerung Deutschlands besonders wichtig. Von ihm wurde das Stift Kirschgarten bei Worms reformiert, und dieses seinerseits stellte die Klosterzucht in dem Stift Rebdorf wieder her, aus welchem bekanntlich viele Handschriften mystischen Inhalts hervorgingen.[3]

Die Parallelbewegung der Bursfelder Union nährte mit

---

[1] A. Lichtwark *Meister Bertram* (Hamburg 1905), S. 328/34; M. Paul *Sundische und lütische Kunst* (Berlin 1914) S. 93; V. C. Habicht *Die niedersächsischen mittelalterlichen Chorgestühle* (Straßburg 1915) S. 123 ff.; derselbe *Repertorium f. Kunstwissenschaft* 39 (1917), S. 197. — Für das ungemein wichtige Problem: Verhältnis zwischen Mystik und bildender Kunst, genügt das Buch von A. Peltzer *Deutsche Mystik und bildende Kunst* (Straßburg 1899) nicht mehr. Einiges in Bihlmeyers schöner Ausgabe von Seuses *Deutschen Schriften* (Stuttgart 1907), S. 57*ff. und in P. Banz' oben zitiertem Buche; vgl. auch meine Bemerkungen in der *Deutschen Rundschau*, Dezember 1916, S. 156.

[2] Vgl. Langenberg a. a. O. S. 131 (niederdeutsche Übersetzung der Allegorie *Filia Syon*); S. 178, Anm. (niederdeutsche Übersetzung des St. Georger Predigers, von K. Rieder übersehen). — Richter *Geschichte des Augustinerklosters Frenswegen* (Hildesheim 1913) behandelt, wie stets in diesen Klostergeschichten, nur die Wirtschaftsgeschichte und kümmert sich überhaupt nicht um das geistige Leben (vgl. meine Klage in den *Deutschen Geschichtsblättern* 18, S. 97 f.).

[3] A. Spamer *Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten* (Diss. Gießen 1910), S. 85; P. E. Schatten O. F. M. *Kloster Böddeken und seine Reformtätigkeit im XV. Jh.* (Münster i. W. 1918).

gleicher Stärke mystische Ideen in ihrem Schoße[1], und einen halb lateinisch, halb niederdeutsch abgefaßten Traktat mystischen Inhalts aus Bursfelde selbst hat bereits E. Schröder[2] bekanntgemacht (jetzt Hs. 54 in Marburg; derselbe Traktat steht übrigens noch im cod. theol. 37 der Rostocker Univ.-Bibl., Bl. 140a—174b). Die Brüder vom gemeinsamen Leben, die Fraterherren, hegten zum Teil dieselben religiösen Anschauungen, obgleich ihre Bedeutung für die Mystik früher überschätzt wurde.[3] Auch sie wurden in ihren religiösen Gedanken von der Mystik der Niederlande, denen ihre Gründung entstammte, beeinflußt, ähnlich wie die zahlreichen Beginenhäuser Norddeutschlands mystischen Tendenzen nicht ferne standen.[4]

[1] K. Linneborn *Die Reform der westf. Benediktiner-Klöster* (Brünn 1901), S. 147ff.; derselbe *Zeitschr. f. vaterländ. Geschichte* [Westfalen] 59 (1901), Abt. I, S. 177

[2] *Niederdeutsches Jahrbuch* 16 (1890), S. 145/50.

[3] Aus dem Hildesheimer Hause z. B. stammt die große Handschrift mit Taulers Predigten und Merswins Neunfelsenbuch; vgl. Ph. Strauch *Zeitschr. f. dt. Philol.* 41 (1909), S. 18ff.; L. Naumann *Untersuchungen zu Taulers deutschen Predigten* (Diss. Rostock 1911), S. 23ff. — Aus den unschätzbaren *Annalen und Akten der Brüder vom gemeinsamen Leben im Lüchtenhofe zu Hildesheim*, hrg. von R. Doebner (Hannover 1903) dazu Boerners gleichnamige Verarbeitung des Stoffes, Fürstenwalde 1905) geht indes deutlich hervor, daß die religiöse Stimmung der Brüder im wesentlichen nüchtern und praktisch war; von mystischem Einschlag ist nichts zu spüren. Auch die Bibliothek enthielt laut Katalog keine mystischen Schriften. — Ganz anders war es dagegen im Schwesternhause zu Emmerich, das von niederländischer Mystik stark erfüllt war; vgl. B. Liesen *Zur Klostergeschichte Emmerichs* (Progr. Emmerich 1891).

[4] Sehr schön wird dies z. B. offenbar an den vierzehn Handschriften, die aus dem Hamburger Beginenkonvent der „blauen Schwestern" stammen und noch jetzt als sog. „Handschriften des Konvents" in der Stadtbibliothek aufbewahrt werden. Eine gemeinsame Betrachtung ihrer Form und ihres Inhaltes würde schöne Resultate ergeben. Vgl. vorläufig Borchlings sorgfältige Beschreibung in den *Geschäftlichen Mitteilungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften* 1898, S. 97/111. — Ein für allemal möchte ich hervorheben, daß ich nur mit Hilfe von Borchlings bekannten und mustergültigen Handschriftenforschungen meine Arbeit in dem Umfange habe ausführen können, wie sie jetzt vorliegt, und

Die ganze große Bewegung der Klosterreform des XV. Jhs. gilt es in ihrer geistigen Bedeutung in solchem Zusammenhang erst richtig zu würdigen.[1] Das innige asketisch-devote Leben, wie es in den Stiftungen Grootes, bei den Windesheimer Chorherren, in den Frater- und Beginenhäusern sich kundgab und in der *Imitatio Christi* des Thomas von Kempen sich aussprach, wurde freilich nicht übersehen, aber mehr als eine Einzelerscheinung hingestellt. Demgegenüber muß die Erkenntnis Platz greifen, daß die Reformbewegung aller übrigen Orden, vor allem auch der Benediktiner, von einer durchaus gleichartigen geistigen Welle getragen wird, die mit stark mystischen Einschlägen durchsetzt ist. Durch Einzelprüfung der Klosterreformierungen sowie der zahlreichen als Früchte der Reformation auftretenden asketischen Schriften wird sich diese Erkenntnis noch klarer herausarbeiten lassen. Geschichte und Kirchengeschichte müssen dazu hilfreiche Hand bieten.

Zahlreiche niederdeutsche Übersetzungen, Bearbeitungen und Bruchstücke von Eckhart, Seuse, Tauler, Merswin, Groote,

---

wovon ich hier einen Ausschnitt biete. Auch da, wo ich Borchling nicht ausdrücklich nenne, hat er mir fast stets den Weg geebnet. Jeder mittelniederdeutsche Philologe und Historiker muß ihm zu dauerndem Danke verpflichtet sein.

[1] In des Augustinerpropstes Johannes Busch, des Windesheimer Reformators, beiden Schriften *Chronicon Windeshemense* und *Liber de reformatione monasteriorum* (hrg. von K. Grube in den Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, Bd. 19. Halle 1886) leuchtet der mystische Geist allenthalben durch; C. F. Grotefend in seinem Aufsatz *Der Einfluß der Windesheimer Kongregation auf die Reformation der niedersächsischen Klöster* (Zeitschr. des Histor. Vereins für Niedersachsen 1872, S. 73/88) hat diese ganz neuartige und selbständige religiöse Einstellung, welche mit der Reformierung fast überall automatisch verbunden war, nicht erkannt, und auch Berlière (*Revue Bénédictine* 16 [1899]) geht darauf kaum ein. Erst Linneborn hat das Verdienst, diesen religionsgeschichtlich bedeutsamen Zusammenhang hervorgehoben zu haben. Vgl. auch K. Grube *Die literarische Tätigkeit der Windesheimer Kongregation*: Der Katholik 61 (1881) I S. 42 ff.

Ruysbroeck[1], um nur die bekanntesten Namen aufzuführen, haben sich dergestalt in der handschriftlichen Überlieferung erhalten. Dabei sehe ich ab von der vielleicht ebenso großen handschriftlichen Tradition in lateinischer Sprache, in der viele mystische Schriften aus niedersächsischen Klöstern überliefert sind.

[1] Nur einiges greife ich heraus. Eckhart: *Rede der Unterscheidung:* cod. 22936 Germ. Mus. Nürnberg; cod. IV 12 Kloster Ebstorf; cod. XXVII. E. 104 Greifswald, Univ.-Bibl. aus der Bibl. der Nicolaikirche (im 59. Band der *Zeitschr. f. dt. Altert.* werde ich diese Überlieferung eingehend behandeln). Mosaiktraktate: cod. IV 12 Kl. Ebstorf; cod. Helmst. 1066. — Seuse (vgl. Bihlmeyers Einleitung zu seiner Ausgabe): *Exemplar:* cod. A 2 der Altstädter Kirche in Bielefeld. *Büchlein der ewigen Weisheit:* Berlin Staatsbibl. mgf. 76, mgq. 172, 553, 1253, mgo. 346, 349, 380, 393; cod. 390 Univ.-Bibl. Bonn; cod. 1956 Landesbibl. Darmstadt; cod. theol. 8 Univ.-Bibl. Greifswald; cod. 1474 und cod. Trübner 44 Univ.-Bibl. Heidelberg; cod. 45, 48, 49 Fstl. Bibl. Sigmaringen; cod. theol. 2052 und Hss. a. d. Convent VI und VII Stadtbibl. Hamburg; cod. Helmst. 458, 670, 1142, 1183, 1215, 1255, 1293, 1313 und Novi 535. 16 Landesbibl. Wolfenbüttel; cod. 71 Landesbibl. Oldenburg; cod. VI 1, VI 4, VI 9, VI 10, VI 16 Kl. Ebstorf; cod. 733 Beverina Hildesheim; cod. 816a Univ.-Bibl. Gießen; cod. theol. 38. 4° Univ.-Bibl. Rostock; cod. C IX Bibl. Ratsgymn. Osnabrück; cod. 406 (771) und 417 (790) Univ.-Bibl. Münster; cod. 202 Bibl. Histor. Ver. Münster; cod. V 52 Kgl. Bibl. Haag; cod. Thott. 8°. 134 und 4°. 109 Kgl. Bibl. Kopenhagen; cod. C 496 Univ.-Bibl. Upsala. *Predigt Non sum:* Gymn. Bibl. Rostock (Niederdeutsch. Jahrb. 2, 11/18); mgo. 329 Berlin Staatsbibl. (Bihlmeyer S. 509); cod. 724 Beverina Hildesheim (Strauch *Zeitschr. f. dt. Philol.* 41, S. 19). — Tauler: vgl. jetzt Strauchs Verzeichnis in den *Beitr. z. dt. Sprache u. Lit.* 44 (1919), S. 4/17. Nichts mit Tauler zu tun hat *De erste sermon Tauleri van der hogesten vullenkomenheyd* im cod. IV 12 zu Kloster Ebstorf, Bl. 279a—281b, wie Borchling (*Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss.* Beiheft 1902, S. 212) annahm; es ist vielmehr der Traktat *Von den Zeichen eines wahrhaften Grundes* (Pfeiffer, Deutsche Mystiker II, S. 475/8). — Merswin: cod. IV 12 Kl. Ebstorf; cod. 724b Beverina Hildesheim; cod. A 2 Altstädter Kirche Bielefeld; mgq. 181 Berlin Staatsbibl. — Groote: Staatsbibl. Berlin Hs. Arnswaldt Nr. 3130 (*Niederdeutsch. Jahrb.* 9, S. 133); die Hs. Arnsw. Nr. 3148, welche Strauch in der *Zeitschr. f. dt. Philol.* 34, S. 239, als niederdeutsch zitiert, stammt aus Geldern, ist also niederländisch (vgl. *Niederdeutsch. Jahrb.* 9, S. 139); cod. theol. 204 Univ.-Bibl. Göttingen. — Ruysbroeck: cod. theol. 1547. 4° Stadtbibl. Hamburg; cod. theol. 39. 4° Univ.-Bibl. Rostock; Stadtbibl. Halberstadt; cod. B 119 Landesbibl.

Es gibt aber noch einen zweiten, wenn auch schmalen Pfad, auf welchem wir zu der mystischen Literatur Norddeutschlands gelangen können: das sind die aus dem Mittelalter erhaltenen Handschriften- und Bibliothekskataloge niedersächsischer geistlicher Institute. Auch aus ihnen, soweit ich bis jetzt die zerstreute und nicht leicht übersehbare Tradition kenne, läßt sich schließen, daß vor allem in den Frauenklöstern die mystische Literatur, namentlich Seuse[1], viel gelesen war.[2]

2. Außer ihrer weitgreifenden Bedeutung für die Erkenntnis des religiösen und geistigen Lebens in Norddeutschland

---

Düsseldorf; mgq. 1398 (früher Phill. 683; vgl. Priebsch *Deutsche Handschriften in England* I, S. 66/68) Staatsbibl. Berlin. — Zu dieser Auswahl der wichtigeren Handschriften gesellt sich eine Reihe von Manuskripten, welche mystische Einzeltraktate unbestimmter Verfasser enthalten und genauere Untersuchung verdienen, wie es zum Teil bereits von mir geschehen ist, so z. B. die Wolfenbüttler Codices Helmst. 434, 704, 721, 1082, 1136, 1229, 1233, 1235, 1246, 1249, 1251, 1298, 1308, 1318, 1402. In den Frauenklöstern um Braunschweig, besonders Wöltingerode, Steterburg und Dorstadt, scheinen Herde mystischer Bewegung ihren Sitz gehabt zu haben. — Schließlich existieren noch nicht unbeträchtliche mystische Sammelhandschriften, deren Untersuchung ich mir zunächst zum Ziel genommen habe. Vorläufig scheinen mir folgende als wichtig in Betracht zu kommen, von denen ich einen Teil bereits durchgearbeitet habe: Hannover, Staatsbibl. Nr. 79, 237, 239; Hamburg, Stadtbibl. Hs. a. d. Conv. V; Berlin, Staatsbibl. mgq. 762, 1398, mgo. 61, 594; Rostock, Univ.-Bibl. cod. theol. 37. 8° und 39. 4°; Nürnberg, Germ. Mus. Nr. 22936; Greifswald, Univ.-Bibl. XXVII. E. 104 der Nicolaikirchenbibl.; Halberstadt, Stadtbibl.; Kloster Ebstorf IV 12 und VI 1; Wolfenbüttel cod. Helmst. 1136 und Aug. 86. 1 in 12°; Düsseldorf, Landesbibl. C 93; Kopenhagen, Kgl. Bibl. GKS. f. 94 und NKS. 8°. 19; Kopenhagen, Univ.-Bibl. Arm. Ms. 786,4; Haag, Kgl. Bibl. V 52.

[1] „Zwar hat die Forschung das Verhältnis der niederdeutschen Mystik zur oberdeutschen noch wenig aufzuhellen vermocht, allein persönliche Berührung und Ideenaustausch, sei es mündlich oder durch Übersendung von Briefen und Schriften, läßt sich mehrfach konstatieren.“ (K. Bihlmeyer *Seuses deutsche Schriften* S. 153*.)

[2] Einen Bibliothekskatalog mit Ausleih-Verzeichnis aus dem Kloster Medingen (1479 in der Windesheimer Kongregation) vom Ende des XV. Jhs., jetzt im Staatsarchiv zu Hannover, gedenke ich, demnächst an anderer Stelle zu veröffentlichen.

besitzen die niederdeutschen mystischen Handschriften auch noch einen hohen sprachlichen Wert. Neben den mittelniederdeutschen Predigten stehen die mittelniederdeutschen mystischen Traktate und Kollationen als Anläufe, die schwierigen mystischen Ausdrücke und Worte für den Laien verständlich wiederzugeben. Wie man neuerdings dieser sprachlichen Bedeutung der oberdeutschen Mystik erneute und intensive Aufmerksamkeit zugewandt hat[1], wird sich in derselben Art auch das Material der niederdeutschen Mystik für den Wortschatz und die Syntax der mittelniederdeutschen Sprache würdigen und ausschöpfen lassen.

Ausdrücklich hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf eine bestimmte Gruppe lateinisch-mittelniederdeutscher Glossarien, derjenigen nämlich, die sich bemühen, die philosophischen und dogmatischen lateinischen Termini zu übersetzen. Bald mehr, bald minder vollständig, bald allein, bald als Anhang zu Predigten sind sie zusammengestellt worden. Teils sind sie in der Folge für sich bestehen geblieben, teils hat man sie schon bald den vorhandenen Vokabularien beigefügt oder sie bei neuen Abschriften alphabetisch eingegliedert — genau wie bei den hochdeutschen Glossarien. Auch diese Quellen verdienen auf ihre spezifisch mystischen Bestandteile

[1] Preger *Münchner Sitzungsberichte* 1871, S. 160; E. Kramm *Meister Eckharts Terminologie in ihren Grundzügen:* Zeitschr. f. dt. Philol. 16 (1884), S. 1ff. (dagegen unberechtigt Denifle *Archiv für Lit u. Kirchengesch. d. Mittelalters* 2, S. 423f.); R. Eucken *Die Lebensanschauungen der großen Denker* (5. Aufl., Leipzig 1905), S. 250ff.; R. Rattke *Abstraktbildungen auf -heit bei M. Eckhart und seinen Jüngern* (Diss. Jena 1906); F. Vogt *Der Bedeutungswandel des Wortes „edel"* (Marburg 1909), S. 10ff.; Bihlmeyer *Seuses deutsche Schriften* S. 146*f.; W. Uhl *Beiträge zur stilistischen Kunst der 'Theologia Deutsch'* (Diss. Greifswald 1912); P. Heitz *Zur mystischen Stilkunst Heinrich Seuses* (Diss. Jena 1914); Anna Nicklas *Die Terminologie des Mystikers H. Seuse* (Diss. Königsberg 1914); C. Heyer *Stilgeschichtliche Studien über Seuses 'Büchlein der ewigen Weisheit':* Zeitschr. f. dt. Philol. 46 (1915), S. 175/228. 393/443. — Dazu viele feine Bemerkungen Ph. Strauchs, verstreut in seine zahlreichen Abhandlungen und Besprechungen.

hin untersucht zu werden; für die Entwicklung der mittelniederdeutschen Sprache, zumal des Wortschatzes, verdienen sie volle Aufmerksamkeit.

3. Es ist bekannt genug, daß in der mystischen Bewegung gerade die Laienwelt eine bedeutende Rolle spielte. Bekehrungen von Geistlichen durch fromme Laien, durch sogenannte „Gottesfreunde", waren angeblich an der Tagesordnung[1]; ich brauche nur an Rulman Merswins bekannte Fälschungen zu erinnern.

Wenn wir nun in einer niederdeutschen Sammelhandschrift des XV. Jhs., die der Sprache nach aus dem Herzen Niedersachsens (ich vermute, aus einem Braunschweigischen Kloster) stammte, unter sonst mystischen Stücken ein kurzes Exempel finden, welches von klerikaler Seite gegen diese Prätension der „Gottesfreunde" Front macht und den ebenso gottgefälligen Gehorsam der Ordensgeistlichen betont[2], so gestattet das einen Rückschluß auf den Kreis, in welchem die Handschrift zusammengestellt wurde. Im Gegensatz dazu warnt der ungenannte

[1] Es sei mir erlaubt, hier auf einen expressionistischen Roman hinzuweisen, der auf Grund eingehenden Quellenstudiums und intensiven Durcherlebens den „Gottesfreund vom Oberland" und seinen Straßburger Kreis mit intuitiver Kraft, wenn auch in der äußeren Form noch nicht abgerundet, gestaltet hat: *Die letzte Lust* von Victor Curt Habicht (Hannover 1920).

[2] Hs. 22936, Germ. Nationalmuseum Nürnberg, Bl. 132b — 133b: *Enem godesfrunde wunderde des, wo gheistlike lude, de an erem orden sind unde sijk dicke bekummeren mit werken van horsamicheit eres ordens, alße mit singende, lesende unde anderen uthwendigen dingen — wo de moghen bliven in vrede eres herten unde sijk gode geven mit den jnnigen mynschen in also veler unledicheit. Do wart eme van gode gheantwordert in der sulven stunde: 'De horsamicheit is also eddele, we dar jnne sines vredes, den he heft dorch god, uthgheit, de heft kronede werk unde is gode leveliker wen dyne unde diner gelike werk, de eren vrede hebbet, alse se willet. Wente de vrucht des horsames unde salicheit der leve beredet den mynschen in korten stunden, dat he entfenglik wert unde vormoghende, dat alder negheste to ervolghende. Darumme de mynsche, de sijk in horsamicheit holt in allen dingen under sinem oversten na der ordenunge godes unde der hilgen kerken, de ne mach wedder god nicht don noch van gode vallen.'*

Verfasser eines geistlichen Traktates in einer Ebstorfer Handschrift des XV. Jhs. (VI 1, Bl. 115b — 122a) vor den Predigern, *dede vele pleghen to redende von hovetsunden unde von vordomenise*, und ermahnt die Gläubigen, ihre Hoffnung allein auf Gott und die innige Andacht zu ihm zu setzen. — Am Ende des XIV. Jhs. besprach ein niedersächsischer Klostergeistlicher (in der Hannoverschen Handschrift Nr. 77) auf den Wunsch eines Freundes die Hauptfeste des Jahres in erbaulichem Sinne. Bei dieser zum Teil von mystischen Gedanken durchtränkten Arbeit ist ihm indes nicht ganz wohl gewesen, denn gegenüber den Dogmatikern salviert er sich am Schluß seiner Vorrede (Bl. 3b bis 4a): *Vind hir yemant wat, dat billiken mishegelik sy milden oghen, dat sy ungheschreven. Wat to godes love sy, des dancke ik gode allene.*

Besonders das weibliche Element tritt in dieser religiösen Bewegung stark hervor, entsprechend der Umwelt, in welcher die Mystik sich ausbreitete. „Die Beziehungen zwischen Frauen oder vor allem jungen Mädchen und ihren Beichtvätern oder anderen bedeutenden Predigern haben Veranlassung zu einer ganzen Reihe kleiner Tendenzerzählungen gegeben, bei denen in fast allen Fällen die Frau an tiefer Frömmigkeit und religiösem Empfinden über den berufsmäßigen Vertreter der Religion triumphiert.“[1] Diese Exempel und Legenden sind nun auch nach Norddeutschland gewandert und werden mitunter zu kleinen Sammlungen komponiert (z. B. in der mystischen Sammelhandschrift Nr. 237 in Hannover, geschrieben 1482 im Kloster Marienthal zu Eldagsen, das um 1435 von dem Prior Rembert von Wittenburg im Verbande der Windesheimer Kongregation gestiftet worden war). Einige bekanntere solcher spezifisch weiblicher Exempel seien hier besprochen.[2]

[1] A. Spamer *Beitr. z. Geschichte d. dt. Spr. u. Lit.* 34 (1909), S. 378.

[2] Weitere mittelniederdeutsche Exempel-Sammlungen in den Handschriften Nr. 84a (vgl. R. Brill *Niederdeutsch. Jahrb.* 40, S. 1/42) und Nr. 239 (Bl. 219a — 259b) der Hannoverschen Provinzialbibliothek und auf Bl. 79b — 84b der einzigen niederdeutschen Handschrift der Halberstädter Stadtbibliothek. Drei solcher Beispiele habe ich in hochdeutscher

Die hübsche Erzählung von der guten Müllerin kenne ich bisher niederdeutsch in vier verschiedenen, kürzeren und längeren, Fassungen. Gedruckt ist sie bisher einzig nach der längeren Fassung der Oldenburger Handschrift Nr. 73 (Bl. 97b—101a) bei Lübben, Mitteilungen aus niederdeutschen Handschriften (Progr. Oldenburg 1874), S. 11/2; dieser Fassung nahe steht der Text in der Hamburger Handschrift aus dem Convent V (Bl. 195b—200b). Den kürzeren Zweig repräsentieren die Wolfenbütteler Fassungen, cod. Helmst. 1136 (Bl. 312a bis 315a) und Aug. 30. 8° (Bl. 240b—242b). Das Exempel war in Oberdeutschland[1] wie in den Niederlanden[2] weitverbreitet. Es ist daher nicht zu entscheiden, ob es aus dem Westen oder dem Süden nach Norddeutschland gewandert ist; vermutlich war beides der Fall. Aus demselben Grunde läßt sich die Frage nach seiner ursprünglichen Heimat nicht beantworten; Niedersachsen ist es jedenfalls nicht gewesen.

Anders steht es mit der Erzählung von der frommen jungen Frau und einem Meister zu Paris. Nur in einer niederdeutschen Fassung habe ich sie bisher gefunden (in der Ebstorfer Handschrift IV 12, Bl. 283a—284b: *Exemplum pulchrum de quodam doctore theologie et de devota muliere contemplativa Parisiensi*, leider unvollständig). Hochdeutsch ist sie mir ebenfalls bisher nur einmal begegnet im cgm. 782

Übersetzung veröffentlicht in der Zeitschrift *Das hohe Ufer*, Bd. 2 (1920), S. 74—76. Zum Teil stammen sie, wie mir Alfons Hilka hilfreich nachweist, aus Cäsarius von Heisterbach. Eine systematische Untersuchung der niederdeutschen Exempel auf ihre Herkunft dürfte lohnend ausfallen.

[1] Zur Überlieferung vgl. Spamer *Beiträge z. Gesch. d. dt. Sprache* 34 (1909), S. 406, Anm. Zu den hier genannten Handschriften kommt noch hinzu Ms. all. 222 in 4° der Pariser Bibliothèque nationale, Bl. 251b bis 252b (von O. Simon *Überlieferung und Handschriftenverhältnis des Traktates 'Schwester Katrei'*, Diss. Halle 1906, S. 30, nicht erkannt). Vgl. ferner Bihlmeyer *Seuse* S. 24*.

[2] Zwölf niederländische Fassungen zählt de Vooys (*Middelnederlandsche legenden en exempelen*, 's Gravenhage 1900, S. 340/3) auf. Er und ihm folgend Spamer halten niederländischen Ursprung für wahrscheinlich.

(Bl. 384ff.) Um so reicher ist die mittelniederländische Überlieferung.[1] Zu den von de Vooys (*Middelnederlandsche legenden en exempelen* S. 335, Anm. 1) aufgezählten elf Handschriften[2] füge ich noch das Fragment in cod. Sloane 2601 des Brit. Museum (Bl. 60a—64b; Priebsch, Deutsche Handschriften in England II, S. 29) bei. De Vooys nimmt Wanderung von Oberdeutschland durch das Rheingebiet nach den Niederlanden an. Auch mir scheint aus der niederdeutschen Fassung hervorzugehen, daß das Exempel nicht etwa ursprünglich niederländisch ist; denn alle in der Ebstorfer Handschrift enthaltenen mystischen Stücke sind offenbar von Mitteldeutschland nach Niedersachsen gewandert.[3]

Dagegen stammt ohne Zweifel aus Norddeutschland, und zwar aus seinem Westen, wie die Reime beweisen, das Kleinod der niederdeutschen Legendenpoesie, die Geschichte vom Beginchen zu Paris. Vielleicht ist das rührend stimmungsvolle Gedicht zu frommer Propaganda für die Beginenbewegung verfaßt worden. Unbedingt ist es in den mystischen Gedankenkreis einzureihen; die asketische Seite der Mystik, die Selbstentsagung um Gottes willen wird von der Dichterin (eine solche anzunehmen, dürfte nicht zu kühn sein) bis zur äußer-

[1] Nach der Haager Handschrift L 48 gedruckt durch van Iterson in seinen *Stemmen uit den voortijd* S. 32ff.

[2] Vgl. ferner de Vreese *Middelnederlandsche Marialegenden* II, Nr. CCCXXXIX; de Vooys *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis*, Neue Folge, Bd. 3 (1905), S. 268.

[3] Die frühere Handschrift Phill. 541 in Cheltenham, die ich nur aus Priebsch' Beschreibung (a.a.O. I, S. 48f.) kenne (wo ist sie jetzt? in Berlin nicht), enthält ebenfalls eine Reihe solcher mystischer Exempel und beginnt gleich mit einem Dialog zwischen einem Meister und seiner geistlichen Tochter über die verschiedenen Grade der Andacht; der Dialog findet sich hochdeutsch im cod. pal. germ. 28 zu Heidelberg. Also wohl auch hier ist Wanderung aus dem Süden anzunehmen. Diese Handschrift ist deshalb von Bedeutung, weil sie nach Ort, Zeit und Veranlassung genau festzustellen ist. Sie ist nämlich i. J. 1488 im westfälischen Kloster Ewich, das der Windesheimer Kongregation angehörte, für das 1480 neugegründete Augustinerinnenkloster Rüthen geschrieben.

sten Konsequenz durchgeführt und als vorbildlich hingestellt. Wie die Handschriften und der frühe Druck[1] lehren, bildete das kleine Epos eine Lieblingslektüre der niederdeutschen Konvente und Frauenklöster, und mancher jungen Schwester mag die Gestalt des Pariser Beginchens als leuchtendes Muster vor Augen gestanden haben.

Sehr beliebt waren in der mystischen Literatur die kleinen Legenden und Exempel, in denen Christus selbst einen armen frommen Mann erhört, ihn tröstet über die Mühsal des diesseitigen Lebens, ihm himmlischen Lohn verspricht.[2] Auch in niederdeutschen Sammelhandschriften kehren derartige Beispiele immer wieder. Z. B. quält den einen Frommen die Frage, warum Gott seine Freunde hier auf Erden so schwer leiden lasse, und er erhält zur Antwort: *De minsche is allent geneghet to genoghede der sinne unde to schedelker genoghede*; *darumme vordorve ik eme den wech, uppe dat ik sin genoghede allene si,* mit Beispielen aus Christi Passion, also eine Variation des verbreiteten Themas vom Leiden.[3] Oder ein anderer „heiliger Mensch" *begherde van gode to wetende, wat syn wylle were allerleveste,* und Christus nennt ihm vier (oder fünf) Stücke, die er beobachtet wissen will.[4] Oder *ver dingk wercket Jhesus in der sele,*

[1] Handschriften: Oldenburg Nr. 73 (danach der Druck bei Lübben *Mittelniederdeutsche Gedichte,* Oldenburg 1868, S. 1/17); Hamburg, Hs. a. d. Convent V, Bl. 110a—125b (noch nicht benutzt!). Druck: ca. 1510 durch Heinrich von Neuß in Köln (danach der Druck bei Schade *Geistliche Gedichte des XIV. u. XV. Jhs. vom Niederrhein.* Hannover 1854. S. 330/60). Vgl. Norrenberg *Cölner Literaturleben am Ausgang des Mittelalters* (Viersen 1873), S. 10; W. Stammler *Geschichte der niederdeutschen Literatur* (Leipzig 1920), S. 37f.

[2] Vielleicht ursprünglich angeregt durch die Pseudo-Bernhardinische *Disputatio cuiusdam iusti cum deo* (Migne *P. L.*, Bd. 184, Sp. 1155/8).

[3] Hs. XXVII. E. 104 Greifswald (Bl. 234b—235b); Hs. 22936 Nürnberg, Germ. Mus. (Bl. 114b—115b).

[4] Kopenhagen, Kgl. Bibl. NKS. 19. 8° (Bl. 22b—23a); Aug. 86. 1 in 12°. (Bl. 192b); Ebstorf IV 12 (Bl. 283a); Hs. im Besitz des Sup. Müller, Calbe a. Milde (Bl. 142b—145a; vgl. Borchling *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1913, Beih. S. 35). Zur Einkleidung vgl. Alemannia 3 (1875), S. 107f., und Seuse, ed. Bihlmeyer, S. 520, Z. 15f.

dar he rouwe inne vindet, das wird kurz und prägnant auseinandergesetzt.[1] Oder eine fromme Frau wendet sich mit religiösen Zweifeln und Fragen zuerst an einen „Meister", dann an Christus selbst, heischt und erhält Antwort.[2] Und dergleichen mehr.

Alle diese Legenden, Exempel und Beispiele sind wichtig für die Erkenntnis, wie sich mystische Auffassung und mystisches Denken gerade in den ungelehrten Volksschichten rasch und vielfach ausbreiteten. Der Glaube an die helfende Macht der offiziellen Kirchenlehre und ihrer Diener war geschwunden oder wenigstens im Wanken. Das gläubige Herz brauchte andere, edlere und tiefere Befriedigung, als ihm die Dogmatik geben konnte. Es sehnte sich nach einer selbsttätigen und unmittelbaren Verbindung mit seinem Gott, nach einer persönlich-göttlichen Antwort auf seine Zweifel und Kümmernisse. All diese Sorgen spiegeln sich frisch und ohne Tünche in den Exempeln wider; diese Erzählungen bilden einen festen Bestandteil der mittelalterlichen Volksreligion. Wie in neuerer Zeit einzelne Forscher, Hilka, Klapper, Greven u. a., den Exempeln und sog. Predigtmärlein ihre Aufmerksamkeit erneut zugewandt haben, so gilt es, die spezifisch mystischen Züge in ihnen zu beobachten und zu sammeln. „In den Frauenklöstern oder auch in gottesfreundlichen Kreisen sind zweifellos jene kleinen Erzählungen entstanden, die einen wundervollen Einblick in die Tiefen des religiösen Gemüts derer tun lassen, die sie zuerst empfunden und niedergeschrieben haben. Zuweilen mag ein Stückchen wahren Geschehnisses so einer Erzählung zugrunde gelegen haben, meist aber sind es rein geistliche Märchen: legendarische Visionen von herber Kürze und hoher Leuchtkraft der Anschauung. Was für diese

[1] Ebstorf IV 12 (Bl. 339b—340a).

[2] Hamburger Stadtbibl., Handschrift aus dem Convent X (Bl. 257a bis 258b); Aug. 86.1 in 12° (Bl. 184a—186b). Die letztere Handschrift, aus dem Kloster Abbenrode stammend, enthält (auf Bl. 187a—193a) lauter solche kleine Erzählungen von dem unmittelbaren Verkehr der Gläubigen mit Gott.

Literatur neben dem Verschwimmen von Traum und Wirklichkeit in so besonderem Maße charakteristisch ist, ist das Anklammern der Erzählungen an besonders gefeierte Prediger und Lehrer, in denen diese Zeit ihre Führer erblickt, und die ihr bald zu einer seltsam geheiligten Persönlichkeit werden. In den beliebten Dialogen läßt man gern solche zusammenkommen, auch wenn rein zeitlich genommen in Wirklichkeit eine solche Zusammenkunft ausgeschlossen ist. Vor allem war es Meister Eckhart, an den sie sich anklammerten, und um den sie schon frühe einen dichterischen Mythus verbreiteten. Kurz nach seinem Tode, wenn nicht noch zu seinen Lebzeiten, war er zur Legende geworden." Damit charakterisiert Spamer[1] trefflich diese Erzählungskunst. In den letzten Sätzen geht er bereits zu einer anderen Art von Erzählungen über, in denen nicht mehr der Laie dem Geistlichen gegenübergestellt wird, sondern die „Meister" untereinander über religiöse Grundwahrheiten disputieren. Das Bedürfnis des mittelalterlichen Menschen nach Autorität und Tradition kam, auch trotz dieser so stark individuellen Glaubensbewegung, doch darin zum Vorschein. Zugleich ist es möglich, die in der Religionsgeschichte häufig anzutreffende Verwandlung einer historischen in eine mythische Person an diesen Erzählungen zu studieren.

Niedersachsen hat ebenfalls diese „Autoritäten" bereitwillig aufgenommen. Auch hier treten in den mystischen Konglomerathandschriften Meister Albrecht und Meister Eckhart selbst lebendig und redend auf; vier, fünf, zwölf, dreizehn Meister oder „Einsiedler" sitzen beisammen, jeder tut seinen Mund auf und spricht. Größtenteils sind diese Meisterdialoge und -polyloge bereits aus dem Hochdeutschen bekannt; nur in wenigen Fällen ist es mir nicht geglückt, eine oberdeutsche Parallele nachzuweisen.[2] Dies mag an der Unvollständigkeit

[1] *Beiträge zur Gesch. der deutschen Spr. u. Lit.* 34, S. 403 f.

[2] Ich verzichte darauf, bei der Fülle des handschriftlichen Materials hier Nachweise im einzelnen zu geben. Hoffentlich ist es mir vergönnt, einmal im Zusammenhang über diese „Meister"-Literatur zu handeln.

der bisher gedruckten mystischen Literatur und der vorhandenen Handschriftenkataloge liegen. Es ist aber auch möglich, daß selbständig derartige Stücke zu dem bereits vorhandenen Grundstock durch Variation und Erweiterung hinzuerfunden wurden. Aufgefallen ist mir, daß in einer Greifswalder Handschrift vom Ende des XIV. Jhs.[1], deren Provenienz ich nicht habe feststellen können (zuletzt gehörte sie der Bibliothek der Nicolaikirche an), als Autoritäten mit Sprüchen nebeneinander einmal erscheinen: *Aristippus eyn heydens phylosophus* und *Antistenes*. Diese beiden Namen sind mir sonst in der deutschen mystischen Literatur noch nicht aufgestoßen; ich vermute, daß sie aus Augustins Werk *De civitate dei* stammen, wo im 3. Kapitel des VIII. Buches beide gemeinsam als Schüler des Sokrates erwähnt werden[2].

4. Ebenfalls von Laien oder mindestens Nonnen, die des Lateins nicht oder wenig kundig waren, sollten die zahlreichen anonymen Traktate gelesen werden, welche die tiefsinnigen neuplatonischen Gedanken oder die Ideenwelt des Pseudo-Dionysius Areopagita, vermischt mit Abschnitten aus Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Victor, oder Sätze aus

---

[1] XXVII. E. 104, Bl. 237 b.

[2] Nur im Vorbeigehen möchte ich hinweisen auf die wichtigen textkritischen und geistesgeschichtlichen Probleme, welche die deutschen Allegorien bieten. Für die mystische Betrachtungsweise besonders bezeichnend sind da vor allem die Vergleiche mit dem Palmbaum (*Cant.* 7, 8), mit dem Rosengarten, mit der Harfe (*Psal.* 91, 4) und mit dem Kloster (zurückgehend auf Hugos von St. Victor *Claustrum animae*). Jedes dieser Themen erfordert bei der weitverzweigten hochdeutschen, niederdeutschen, niederländischen und lateinischen Überlieferung eine Arbeit für sich. Dolch hat für die Niederlande erfolgreich vorgearbeitet (*Die Verbreitung oberländischer Mystikerwerke im Niederländischen*. Diss. Leipzig 1909, S. 33/8). Die beiden Arbeiten von G. Richter *Beiträge zur Interpretation und Textrekonstruktion des mittelhochdeutschen Gedichtes 'Kloster der Minne'* (Diss. Berlin 1895) und K. Matthaei *Das 'weltliche Klösterlein' und die deutsche Minneallegorie* (Diss. Marburg 1907) verfehlen deshalb die Quellenfrage, weil sie die Ableitung der Einkleidung des „Minneklosters" von dem „geistlichen Kloster" ganz außer acht lassen.

Meister Eckhart und seiner Schule popularisierten oder zu popularisieren versuchten. Ein umfangreicher Stoff bietet sich dem dar, welcher zum ersten Male dieses Land betritt, und es ist schier unmöglich, daß ein einzelner das ganze Gebiet überschaut. Aber wer sich mit dem mittelalterlichen Menschen wirklich vertraut machen und in seine Seele blicken will, ohne einen künstlichen „gotischen" Menschen zu konstruieren, der muß sich in diese Literaturgattung vertiefen. Gleich den oben charakterisierten Exempeln erschließt sich hier die Seele des nach eigenem Gotteserlebnis dürstenden und ringenden Deutschen, weit leidenschaftlicher und unmittelbarer als in den durch eine alte Sprachfessel gebändigten lateinischen Traktaten. Rührend ist es zu beobachten, wie der Verfasser (meist ist es ein Bearbeiter oder Übersetzer) mit der ihm noch nicht handlichen Sprache kämpft, um ihr den geeigneten Ausdruck abzuzwingen. Eine nicht geringe Reihe von Wörtern, die wir noch heute fortwährend anwenden, verdanken ihr Dasein jenen sprachschöpfenden deutschen Mystikern (z. B. Abgeschiedenheit, Abfall, begierig, Dreiheit, Einförmigkeit, Empfindlichkeit, Eindruck, Möglichkeit, Natürlichkeit, Persönlichkeit, Wirklichkeit, Zeitlichkeit, zufällig u. a. m.).

Auch in Norddeutschland bemühten sich Männer wie Frauen des geistlichen Standes, ihre ungelehrten Landsleute in die neureligiösen Gedankengänge und in die mystische Gefühlswelt einzuführen, und schufen in reicher Anzahl Übersetzungen und Originalarbeiten mystischen Gehaltes. Die Übersetzungen stammen größtenteils aus dem Hochdeutschen; ich glaube aber Grund zu der Vermutung zu haben, daß einige direkt aus dem Lateinischen in das Niederdeutsche übertragen worden sind. Ähnlich wie bei den oben behandelten „Meistersprüchen" ist auch bei den Traktaten die Feststellung ihrer Originalität sehr erschwert. Nur daß das Gebiet der Traktatliteratur noch weit schwieriger zu überschauen ist und dem Gedächtnis des Forschers sich vornehmlich die ragenden Gipfel und Kuppen

einerseits wie die tiefen Täler anderseits einprägen, während die mittleren Höhen, die zum guten Teil der Landschaft ihr charakteristisches Aussehen verleihen, bald der Erinnerung entschwinden. Und doch sind es, wie leicht einzusehen, weniger die genialen schöpferischen Persönlichkeiten als die große Masse der Auch-Autoren, welche sich in diesen Traktaten ausspricht. Es wird daher wohl Verzeihung finden, wer für viele der niederdeutschen Traktate bisher trotz angestrengtem Suchen weder ein hochdeutsches noch ein lateinisches Vorbild entdeckt hat. Daraus sofort auf selbständige Geistesarbeit zu schließen, wäre voreilig; aber für manche Traktate, welche in Ton wie Stimmung von den bisher bekannten hochdeutschen stark abweichen, dürfte niederdeutsche Verfasserschaft in Anspruch genommen werden. Bei der Mehrzahl indes kehren die gleichen Gedanken und Gefühlsäußerungen, oft in fast wörtlicher Form, wieder und beweisen, eine wie starke Tradition auch diese ursprünglich eigenartige und ganz auf sich selbst gestellte Schriftstellerei bereits nach zwei Generationen sich geschaffen hatte. Mitunter lassen auch einmal hochdeutsche Wortformen auf unmittelbare Vorlagen aus dem Süden schließen.

Ein längerer Traktat *Eyn ander schedinghe twischen der natur unde gnade*[1] ist identisch mit einem hochdeutschen *Wie man die natur und die gnade sölle erkennen*[2]; die hochdeutsche Fassung läßt schon im Titel das behandelte Thema deutlich erkennen; die Gegenüberstellung des göttlichen und des natürlichen Willens findet sich in ähnlicher Form auch in der X. Predigt des Nicolaus von Straßburg (Pfeiffer, Deutsche Mystiker I, S. 289—291). Auf hochdeutsches Vorbild weist in dem niederdeutschen Text das Neutrum *seel* = Seil hin;

[1] Ebstorf, cod. IV 12, Bl. 332a—334a.

[2] Berlin, mgq. 1130, Bl. 77b—78b; ferner fragmentarisch in mgo. 517, Bl. 25a—27b. Allem Anschein nach freie Bearbeitung von dem ersten Teil des Traktates *De statu interioris hominis* von Richard von St. Victor (Migne 196, Sp. 1107/48).

seel kommt mittelniederdeutsch nur als Femininum vor in der Bedeutung „Tragriemen"; für das hochdeutsche Neutrum *Seil* hat das Mittelniederdeutsche *reep*. — Für „die zwölf Zeichen der Gnade Gottes"[1] — ebenfalls ein beliebtes Thema hochdeutscher Mystik, aus Bernhard von Clairvaux letzten Endes stammend[2] — kennen wir von den zwei niederdeutschen Handschriften, die sie uns überliefern, den Heimatsort; die eine, in Göttingen (theol. 204, Bl. 65b—67b) stammt aus dem seit 1479 der Windesheimer Kongregation angehörenden Zisterziensernonnenkloster Medingen bei Ülzen und ist in der zweiten Hälfte des XV. Jhs. geschrieben; die andere, jetzt in Kopenhagen (Kgl. Bibl, NKS. 19. 8°, Bl. 9b—14a) ist um 1500 im nördlichen Niedersachsen aufgezeichnet und war 1676 Eigentum eines Hamburgers namens Petrus von Schwoll.[3] — Zwei Traktate, welche das unendlich oft variierte Motiv des Gespräches Gottes oder Christi mit der Seele als Braut und Freundin in seltener Abwechslung behandeln und die innige Vereinigung mit Gott schon hier auf Erden in schönen, schwungvollen Worten predigen, befinden sich in der bereits öfter angezogenen Greifswalder Handschrift XXVII E. 104 aus dem Ende des XIV. Jhs.[4] Formen wie *begreff* oder *ungemezen* legen den Rückschluß auf ein hochdeutsches Muster nahe. Das gleiche Thema wird verwertet in der Wolfenbütteler Hs. Helmst. 1318 (Bl. 44a—48b), welche, ebenfalls noch im XIV. Jh. geschrieben, aus einem Nonnenkloster der Diözese Hildesheim stammt. Diese Fassung ist schon formal inter-

[1] Über die Zwölfzahl in der deutschen Mystik vgl. O. Weinreich *Triskaidekadische Studien* (Gießen 1916), S. 55/67.

[2] Vgl. z. B. Migne 184, Sp. 1171—74, 1181—86 u. ö.; ferner 177, Sp. 753f.

[3] Die Kopenhagener Fassung jetzt in meinem *Mittelniederdeutschen Lesebuch* S. 44/6.

[4] Bl. 233a—b und 239b—241a. Der zweite Traktat von mir in hochdeutscher Übersetzung veröffentlicht in der Zeitschrift *Das Hohe Ufer* 2 (1920), S. 72/4.

essant wegen der darin verwandten Reimprosa (Anfang: *Lat mek, minsche, neten, / dat ek min blot dorch dek an ganser minne unde leve wolde gheten*). Ein Gespräch Christi mit seiner Braut in niederdeutschen Versen enthält weiterhin cod. Helmst. 1136 aus der zweiten Hälfte des XV. Jhs., der in dem 1451 der Windesheimer Reformation beigetretenen Augustinerinnenkloster Steterburg geschrieben ist und im XVI. Jh. einem *Jacob Krumreye tho Kokenhwszen* gehörte.[1] In anderer Variation erscheint das Motiv endlich im cod. Helmst. 1082 (Bl. 63a—65b) aus dem XIV. Jh., wo die Seele sich mit dem Erzengel

[1] Vielleicht faßt sich einmal jemand ein Herz und geht an die Ausführung der Geschichte dieses Themas „von der minnenden Seele", das für die Religionsgeschichte so überaus reizvoll ist und Apuleius' Märchen von Amor und Psyche ins Christliche umwandelt und steigert. Neben der oben besprochenen poetischen Behandlung darf seine Ausgestaltung bei Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Victor nicht vergessen werden; die deutsche geistliche Literatur des XI. und XII. Jhs. wäre daraufhin zu mustern, wobei der stark hervortretende Einfluß, schließlich die vollkommene Vermischung mit dem Hohenliede zu beachten ist. Der Darstellung in der bildenden Kunst, von den Miniaturen des XIV. Jhs. an über den Holzschnitt des XV. und XVI. Jhs. zum Kupferstich und Gemälde des Barock, und der steten Wechselwirkung zwischen Literatur und Kunst wäre zu gedenken. Traktate wie der lateinische *De anima et Christo speculacio mystica* im Codex Nr. 594 der Trierer Stadtbibliothek aus dem XIV. Jh. (mit Federzeichnungen von Christus und der liebenden Seele fast auf jedem der 18 Blätter) oder das oberdeutsche *Puch von der gemahelschaft Cristi mit der geleubigen andechtigen sel* (in der Bamberger Handschrift Q. VI. 63, geschrieben 1462 für eine Schwester des Dominikaner- oder Clarissenklosters; in der Dresdner Handschrift M. 57 aus dem XV. Jh.; ein Werk mit ähnlichem Titel übrigens bei Hain, Rep. Nr. 4039) oder das von Haupt herausgegebene *Gespräch zwischen Christus und der minnenden Seele* (Zeitschr. f. dt. Alt. 2, S. 227/31) sind selbstverständlich heranzuziehen. Vgl. auch *Lamprecht von Regensburg*, ed. Weinhold, S. 300 ff.; *Die Erlösung*, ed. Bartsch, S. 216 ff.; *Der sog. St. Georger Prediger*, ed. Rieder, S. 38 ff. — Noch 1895 hat der französische Dichter Paul Claudel in dem Zyklus *Vers d'exil* die einzelnen Stufen des Prozesses geschildert, in denen die Seele und Gott zueinander kommen, und zwar in Form eines Selbstgesprächs der Seele, die mit Gott ringt und sich ihm schließlich bedingungslos hingibt.

Gabriel über die himmlischen Freuden unterhält. Der Traktat ist verfaßt in einer Sprache, die mitteldeutsche und niederdeutsche Formen mischt. Wahrscheinlich haben wir es mit einem mitteldeutschen Original zu tun, das von einem niedersächsischen Schreiber aufgezeichnet wurde, ein Fall, der gerade in der mystischen Literatur Niederdeutschlands nicht selten ist und auf den Weg hinweist, auf welchem einesteils die neue religiöse Bewegung nach Niedersachsen wanderte.

Häufig ist in kürzeren oder längeren Abhandlungen das Thema von den verschiedenen Punkten behandelt worden, welche den Menschen an einem gottgefälligen Leben hindern, ein Gedanke, der auch in Eckharts Predigten öfter auftaucht.[1] Wir haben es hier mit einer weitverzweigten Überlieferung zu tun, die von Oberdeutschland einmal den Rhein hinab nach den Niederlanden, anderseits den Main aufwärts nach Thüringen gewandert ist. Sowohl von den Niederlanden wie von Thüringen her hat sich dies Motiv dann auch in Norddeutschland verbreitet und gemäß seiner Herkunft in verschiedene Zweige gespalten. Am häufigsten treten zwölf Stücke auf, an Bernhard von Clairvaux anknüpfend (Migne 182, Sp. 957/69)[2], während kleinere Zusammenstellungen (drei oder sechs Punkte) selbständig sich seltener finden.[3] Mitunter haben sich diese „Punkte" vermischt mit den Lehren, welche in positiver Weise Anleitung geben wollen, wie ein gottgefälliges Leben zu führen sei, und dies in der Manier der Aufzählung disponieren, welche aus der scholastischen Methode der Distinktionen in die mystische Literatur übergegangen ist.[4] Wie stark solche mystische

[1] Pfeiffer II, S. 296, 13; 309, 23. *Paradisus anime intelligentis*, ed. Strauch S. 44f. 124. *Zeitschr. f. histor. Theol.* 36 (1866), S. 510.

[2] Die hochdeutsche Überlieferung aufzuzählen, würde zu weit führen. Niederdeutsch: Hamburg, Hs. a. d. Convent V, Bl. 147b—148b; Helmst. 1254, Bl. 267b—271b; Helmst. 1279, Bl. 218a—221a; Calbe a. M., Hs. d. Sup. Müller, Bl. 139b. Kölnisch: Berlin, mgo. 407, Bl. 51a—52a.

[3] Z. B. in der nordelbischen Hs. Helmst. 1229, Bl. 212a—225a.

[4] Am klarsten bisher besprochen bei Dolch a. a. O. S. 14ff.

Schriftstellerei in die Volkskreise eingedrungen war, davon erlebte ich eben wieder ein hübsches Beispiel: aus westfälischem Privatbesitz erhielt ich ein kleines mittelniederdeutsches Gebetbuch, wie es deren unzählige gibt, zur Durchsicht ausgehändigt. Es stammt der Sprache nach aus dem östlichen Westfalen, dem Kalender nach aus der Diözese Münster. Belangreich ist allein der Anhang. Am Schlusse des offiziellen Breviers hat nämlich auf die letzten Seiten eine ungelenke Hand (Bl. 223b—225a) aufgezeichnet: *Et synt seven punten, de goede seer behaghelick synt unde vermerren dat loen der vruchten in den ewighen leven* usw.[1] Der Text ist wahrscheinlich Übersetzung aus dem Mittelniederländischen, wo sich die gleiche Fassung öfter findet (gedruckt: *Vaderlandsch Museum* 2, S. 217) Die ungeübte Handschrift dieser Eintragung läßt auf einen Schreiber schließen, der diese Kunst selten und nur mit Mühe ausübte. Ich bin geneigt, sie einer weiblichen Person zuzuschreiben, entweder einer Klosterinsassin oder einer frommen Laiin, die sich zur Erbauung die mahnenden Sprüche in ihr Brevier eintrug. Denn ein Geistlicher hatte keine Veranlassung, ein Gebetbuch in der Volkssprache zu benutzen.

Ich möchte damit die Traktate, welche nachweislich Übersetzungen in das Niederdeutsche sind, beschließen, trotzdem ich ihre Reihe beliebig verlängern könnte, und noch rasch auf einige Abhandlungen hinweisen, für die ich keine Vorbilder gefunden habe, deren norddeutsche Originalität also erwägenswert erscheint. Recht umfangreich ist der Traktat *Van den nedderstighinghen unde upstighen des minschen* in cod. Helmst. 721 (Bl. 1a—107a). In 103 Kapiteln behandelt er, oft sehr ins einzelne gehend, unter Benutzung von Bernhard (z. B. Migne 182, Sp. 754f. 183, Sp. 368f. 728/30 u. ö.) und von Bonaventuras *Tractatus de septem gradibus contemplationis* (*Opera, Lug-*

[1] Das Brevier ist inzwischen in den Besitz des Kestner-Museums in Hannover übergegangen (Inv.-Nr. 1920, 18). Die „Sieben Punkte" jetzt in meinem *Mittelniederdeutschen Lesebuch* S. 44.

dani 1668. Bd. VII, S. 96ff.) die einzelnen Fortschritte, welche der geistlich gerichtete Mensch in seinem Erdenleben zu machen imstande ist, und gibt Anweisung, wie man sich vor Fehltritten, vor Rückfällen usw. hüten solle.[1] Ob etwa der *Tractatus de cognitione et reformatione interioris hominis* des Zisterziensers Heinrich Stoer (Hs. 598, Bl. 17—110 der Trierer Stadtbibliothek) auch verwertet ist, habe ich noch nicht feststellen können. Die Wolfenbüttler Handschrift, geschrieben im XV. Jh., stammt aus dem Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim, dem Konvent, welcher zuerst in Niedersachsen sich reformierte und von dort die Reform nach Bursfelde übertrug. Erscheint es da zu kühn, wenn ich diesen Text in Klus mir entstanden denke? Er enthält nichts von der Überschwenglichkeit manch anderer niedersächsischer Traktate, sondern setzt mit einer gewissen Nüchternheit, unter reicher Berufung auf die Heilige Schrift und andere Autoritäten, die Vorteile des gottgefälligen Lebens auseinander. Es wäre wohl möglich, daß die Schrift zur Belehrung der Novizen und Einführung in die reformierenden Gedankengänge gedient hat, vielleicht sogar einer Anregung des Reformabtes Johannes Dederoth ihre Entstehung verdankt.

Ganz deutlich spricht sich der Zweck einer anderen mystischen Schrift aus in den Anfangsworten. Das Buch *Van vortganghe der geistliken mynschen* (cod. Helmst. 434, 180 Blätter) ist im XV. Jh. vom Verfasser selbst aufgezeichnet worden als *eyne collacien, de ek by tyden plach to sprekende to unsen iungen broderen umme ore anherdinge unde anderer geystliken mynschen.* Der Inhalt bewegt sich in den gleichen Erwägungen und Ermahnungen wie der eben genannte Traktat und ist sicherlich in Niedersachsen entstanden. Ja, vielleicht haben wir in dem Wolfenbüttler Kodex die authentische Handschrift des Autors.

[1] Anfang Bl. 5a: *Salich is de man, des hulpe de here is. He heft dat upstighen in sinem herte gheschicket in den dal der trenen.* Leider ist die Hs. nicht vollständig und bricht mitten im 100. Kapitel ab; wir haben es also wohl mit einer Abschrift zu tun.

Der Einband trägt die alte Bibliotheksbezeichnung *R. vij.*; so sind aber stets die aus Klus stammenden Bücher signiert Auch die Sprache des Traktats führt auf Entstehung in der Diözese Hildesheim hin. Ich glaube daher mit höchster Wahrscheinlichkeit auch diese Schrift dem Reformkloster Klus vindizieren zu können. Wir sehen immer wieder, wie eng gerade in Norddeutschland Mystik und Klosterreform miteinander Hand in Hand gehen.

Ältere lateinische Stücke aus Hugo von St. Victor und Bernhard von Clairvaux verarbeitet ein umfangreicher Traktat in der auch andere mystische Stücke enthaltenden Sammelhandschrift Helmst. 704 aus dem XV. Jh. Über Bl. 1a — 120a erstreckt sich die Abhandlung. Am ehesten macht uns die Subskription über Zweck und Inhalt der Schrift bekannt: *Disse dre bokere hoeren so by eynander: Dat erste leret, wu men godes gnade erwerven schal. Dat andere leret, mit welker wijse dat to schal gan in redelicheyt, mit welken dogeden unde schicknisse. Dat drudde leret de sake unde wijsheyt, worumme dat not is dem mynschen, jn welker wijse he was gekomen ut der gnade unde unse here Jhesus Cristus de gnade unde barmehertigheyt mit der rechtverdicheit wedder eynigede, dat de mynsche vorloeset wart.* Betrachtet man genauer die drei Teile, so enthält der erste mit dem Titel *De geystlike beduding̃e der hilgen vieff feste unses leven heren* (Bl. 1a—70b) eine Besprechung von Christi Passion unter stetem Hinweis auf die Pflicht der Seele, ihm dafür dankbar und gehorsam zu sein. Für die adogmatische Gedankenprägung will ich nur anführen, daß die menschliche Seele ermahnt wird, Jesum Christum geistlich zu empfangen und wiederzugebären, wie die Jungfrau Maria es natürlich getan habe — ein ungemein kühner Vergleich, der im Zusammenhang mit dem Eckhartischen Gedanken der Geburt Gottes aus der Seele[1] deutlich genug die mystische Grund-

[1] M. Pahncke *Ein Grundgedanke der deutschen Predigt M. Eckharts:* Zeitschr. f. Kirchengesch. 34 (1913), S. 58/73.

stimmung beweist. Kann man diesem ersten Stück noch eine gewisse Selbständigkeit in der Komposition zusprechen — es scheint mir aus Kollationen für Novizen oder Laienbrüder erwachsen zu sein —, so sind die beiden anderen Teile Bearbeitungen älterer Traktate. Der zweite (Bl. 70b—87a) beginnt: *Hir hevet sik an de wise unde lere, wo men bewaren scal in reynicheit den ynnewendigen mynschen, dat is de sele unde ere kreffte yn dem wege der rechten salicheit.* und ist aus Hugo von St. Victor genommen[1], während der letzte Teil (Bl. 87a—119b) aus Bernhard von Clairvaux[2] stammt *(De viantschop unde de strid twischen dem van Babilonien unde dem van Jherusalem, unde wu de gnade godes unde de warheit iegen eynander kommen in vrede unde de rechtverdicheit mit deme vrede overeyn komen in deme kusse der ewigen fruntschop, dat alle in der olden ee ny konde gescheyn).* Leider ist über die Herkunft der Handschrift nichts Genaues bekannt. Der Sprache nach stammt sie etwa aus der Gegend zwischen Wolfenbüttel und Lüneburg. Als vorletztes Stück enthält sie den *Speygel der samwitticheit, ut den latine in dudesch gekart dorch Marcwart Kremer, eyn broder to Marienwolde* (Bl. 191a—237a). Wie schon Borchling bemerkt hat, ist dieser handschriftliche Traktat indes nicht identisch mit den zwei niederdeutschen

[1] Der niederdeutsche Bearbeiter schreibt allerdings: *Alze uns hefft bescreven de sute hilge lerer sunte Anselmus up dat evangelium: Hoc scitote, Dat scole gy wetten, wente wuste de hußwert, up welke stunde de deff worde komende, ane twivel he wakede* (Luk. 12, 39). Aber der Traktat steht nicht bei Anselmus, sondern bildet das 13. bis 15. Kapitel des 4. Buches der Schrift *De anima* (Migne 177, Sp. 185/8). Dieses Buch hat Hugo von St. Victor zum Verfasser während das 2. Buch jetzt dem Abt Alcher von Clairvaux zugeschrieben wird (Werner *Denkschr. der Wiener Akademie*, Phil.-histor. Kl., Bd. 25 [1876], S. 42) und die beiden anderen, wenn auch ohne rechten Grund, bei Bernhards Werken stehen.

[2] Migne 183, Sp. 761/7. — Vgl. auch J. Getfcken *Der Bilderkatechismus des XV. Jhs.* I. (Leipzig 1855.) Beilage, Sp. 177/9; Migne 177, Sp. 496f.

Drucken desselben Titels, die vielmehr auch wieder untereinander verschieden sind. Unser Traktat handelt in asketisch-mystischer Art über Sünde und Beichte, während der eine Druck (Lübeck 1487) zwölf Heiligenleben enthält und der andere (Rostock 1507) ein Erbauungsbuch auf alle Feste des Jahres ist. Kloster Marienwolde ist das durch seine eifrige Reformtätigkeit und reiche mystische Schriftstellerei bekannte Kloster Frenswegen bei Bentheim; der Sprache wegen ist indes eine Provenienz der Handschrift aus diesem nordwestlichsten Winkel des mittelniederdeutschen Sprachgebiets ausgeschlossen. Wir haben lediglich einen Beweis für die Verbreitung mystischer Literatur innerhalb der Klostersphäre.

In derselben Art wie in dieser Handschrift ist auch im Cod. Helmst. 1249 der theologische Traktat, welcher an das Brevier angehängt ist (Bl. 201b–243a), eine Bearbeitung aus Bernhards Sermonen (z. B. Migne 183, Sp. 325, 826): *De sele des menschen is eyn bilde godes. In der sele sint desse dre, alse dechtnisse, vornuft unde wylle.* Leider ist die Abschrift nicht zu Ende geführt; der letzte Teil über den Willen fehlt. — Auch der Traktat *Van der vryheit eines geistliken mynschen* (cod. Helmst. 1246, Bl. 237a–255b), i. J. 1440 in einem Braunschweiger Kloster geschrieben, gehört in den gleichen mystischen Gedankenkreis.

Wir hatten bei den Kluser Traktaten gesehen, wie sie in erster Linie bestimmt waren, die Novizen in die neue Gefühlsreligiosität einzuführen und sie zu ähnlicher Erlebnisfähigkeit anzuregen.[1] Noch deutlicher tritt dies Bestreben hervor in einer Reihe von Kollationen, die für Novizen der Nonnenklöster bestimmt waren. Die Handschrift 79 der Hannoverschen Provinzialbibliothek enthält ein solches Lehrbuch für die neuaufgenommenen Jungfrauen. In vier Kollationen unterrichtet sie der „geistliche Vater" sowohl über die äußerlichen Formen, die bei der Messe und den verschiedenen Arten des Gottes-

[1] Vorbild für diese und ähnliche Schriften war zweifellos Hugos von St. Victor *De institutione noviciorum liber* (Migne 176, Sp. 925/52).

dienstes, an den Festen des Kirchenjahres usw. zu beobachten sind. Aber auch die inneren Pflichten werden ausführlich behandelt, stets wird hervorgehoben, daß es auf die Liebe der *geistliken brud* zu ihrem himmlischen Liebhaber, auf die vollkommene Versenkung in sein Leben und seine Wunden ankomme; ja, mitten in einer Schilderung der Feier, welche bei der endgültigen Schleiernahme der Novizen, der *coronatio*, stattfindet, erhebt sich der Berater zu einer mystisch-verzückten Ausmalung von dem geistlichen *gardeken*, wo Jesus die Seine erwartet, und von den Freuden, die ihrer dort harren. Und stimmungsvoll ist auf die Innenseite des Vorderdeckels das Herz Jesu gemalt mit dem es einrahmenden Spruch *Gegrotet sistu, erhaftige herte unses heren Jhesu Christi! Gegrotet sistu ok, bloyende unde lefhebbende herte unses [heren Jhesu Christi]!* Die Handschrift ist aus dem Besitz des Loccumer Abtes Gerhart Molanus nach Hannover gekommen; daher und aus der Sprache möchte ich auf Herkunft aus einem der reformierten Nonnenklöster am Deister schließen, etwa dem schon genannten Marienthal zu Eldagsen oder Barsinghausen, Wennigsen u. a. In ähnlichem Geiste behandelt ein Klosterpropst die Benediktinerregel in einem Sermon an die Novizinnen im cod. Helmst. 1251 (Bl. 163a – 200a); die Handschrift ist im XV. Jh. in dem offenbar mystischen Ideen stark zuneigenden Kloster Wöltingerode geschrieben. Derartige Auslegungen waren nun aber nicht spezifisch norddeutsch. Mit Latein untermischt kehren sie wieder im cod. Helmst. 1402 *(Corona, cum qua quaelibet claustralis virgo sponsum suum dominum Jhesum Christum debet coronare in die desponsationis sue)* und im cod. Phill. 19588 (Priebsch, Deutsche Handschriften in England I, S. 127f. Wo jetzt?). Auf mitteldeutschen Ursprung schließlich weist die Betrachtung hin im cod. Helmst. 1305 aus dem Jahre 1377: hochdeutsche Formen wie *ich, dich, sotze* mischen sich in den sonst niederdeutschen Text ein, der noch dazu mit lateinischen Floskeln verbrämt ist. So beginnt der Sermon zunächst mit einer

lateinischen Ansprache an die Klosterjungfrau: *O filia claustralis, sponsa regis immortalis in suis eternitatis deliciis creata ... priusquam incipias dememorare hec sacratissima sacramenta et delicata gesta tui nobilissimi creatoris et redemptoris, prosterne te et lege.* Die eigentliche Andacht, die von der jungen Nonne nun nach Anweisung ihres Beichtvaters abgehalten wird, ist in niederdeutscher Sprache abgefaßt, d. h. die Jungfrau verstand und sprach kein Latein wie der Kleriker, dessen weitere lateinische Vorhaltungen und Regeln immer zwischen die schwärmerischen Betrachtungen der Nonne von Christi Leben und Sterben eingestreut sind. Durch solche Vorschriften erhalten wir einen lehrreichen Einblick in die Art, wie die Novizen der reformierten oder einer Reform zuneigenden Konvente für die neue religiöse Gefühlswelt vorbereitet wurden und von der Dogmatik der offiziellen Kirche sich abwandten. Nirgends ist da die Rede vom Fegefeuer, vom Ablaß oder von der Fürbitte der Heiligen, auch die Jungfrau Maria wird bezeichnenderweise nie oder in anderem Zusammenhang erwähnt. Sondern der Hauptton liegt auf dem persönlichen inneren Erlebnis der Liebe des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, wobei zwischen Vater und Sohn nicht der geringste Unterschied gemacht wird. Solche Versenkung zu üben, sollte den Neueingetretenen zuerst eingeprägt werden; darauf wurde der meiste Wert gelegt. Gerade in diesen sozusagen „Unterrichtsbüchern" spiegelt sich der homiletische Charakter der Mystik deutlich wider; sie ist keine neue Lehre, sondern ein neuer Gottesdienst. Es ist leicht einzusehen, welcher Segen innigen religiösen Lebens bei solcher Auffassung der göttlichen Offenbarung aus den geistlichen Kreisen auch Norddeutschlands unter das Volk drang und das Mißtrauen gegen den Weltklerus noch mehr steigern mußte, wie mannigfache Nachrichten in Chroniken, Erzählungen und Urkunden berichten.

Eine merkwürdige Abhandlung, für deren Erklärung ich mir den Beistand der Religionshistoriker erbitte, betitelt sich

De ludo angelorum cum delicata anima. Sie steht in dem mystischen Miscellancodex IV 12 zu Ebstorf (Bl. 340b—348b) und ist, abgesehen von der Überschrift, vollständig in reinem Niederdeutsch abgefaßt.[1] Wie schon der Titel andeutet, schildert sie den Verkehr der Engel mit der gläubigen Seele und im Gegensatz dazu den der Teufel mit der gottlosen Seele. Engel und Teufel wechseln fortwährend miteinander ab, so daß der ganze Traktat aus beständigen Gegenüberstellungen und immer neuen Parallelen und Motiven besteht, welche das angeschlagene Thema langatmig, aber nicht langweilig fortspinnen. Ich habe in der lateinischen Literatur bisher nichts gefunden, das diesem Traktat als Vorbild hätte dienen können. Auch hochdeutsch hat sich im Handschriftenarchiv der Deutschen Kommission bei der Berliner Akademie bisher nichts derartiges eingestellt, wie mir Prof. Dr. Behrend auf meine Bitte mitteilte. Für jeglichen Hinweis der Art wäre ich dankbar; nach der lateinischen Überschrift vermute ich eine lateinische Allegorie als Quelle, wie ja noch andere niederdeutsche Traktate an des Pseudo-Dionysius *Theologia mystica* (Migne, Patr. Gr. 3, 997/1064) anknüpfen, sie erweitern oder verkürzen, einzelne Kapitel daraus schneiden und sie mehr oder weniger selbständig paraphrasieren.

5. Ich möchte diese vorläufigen Studien beschließen mit einem Namen, den in Norddeutschland zu finden ich nicht erwartet hatte: von Sterngassen. Über dieses Mystikerpaar sind wir noch nicht im mindesten klar unterrichtet, und das Eigentum von Johann und Gerhart läßt sich noch nicht so fest unterscheiden, daß ihre Persönlichkeiten sich voneinander deutlich abheben und reinlich herausstellen. Martin Grabmann in München hat vor, sich demnächst mit Bezug auf den lateinischen Sentenzenkommentar Johanns zu äußern, und auch das Buch

[1] Anfang: *Der enghele spel iz mid einer vorwenden unde zearten zele, de dar iz en hemelik brud godes. En idlik zele heft van gode enen enghel, eren plegher efte hoder, dat he se vorware, unde heft ok enen duvel, de iz ere bekorer unde vorleyder.*

Gerharts *Pratum animarum* (Handschrift 589 der Trierer Stadtbibliothek) harrt noch der Veröffentlichung. Philipp Strauch in Halle hat, nachdem ursprünglich einer seiner Schüler das Thema anpacken wollte (vgl. Anzeiger f. dt. Alt. 33, 127), jetzt den dankenswerten Plan gefaßt, das Sterngassen-Corpus selbst vorzulegen. Kleine Vorarbeiten dazu wollen diese Beiträge aus Niederdeutschland bieten. Auf Angabe weiterer, hochdeutscher Handschriften und Quellen verzichte ich daher im Hinblick auf Strauchs Absicht.

Die umfangreichste niederdeutsche Sammlung von Sterngassenschen Stücken bietet die schon öfter angeführte, sehr ergiebige Ebstorfer Mischhandschrift IV 12. Sie enthält Bekanntes und Unbekanntes (Bl. 337a—339b). Das erste Stück trägt die Überschrift *Confirmacio. De meyster van Sternegatze* und ist ein Mosaik aus der Predigt LXII bei Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete (Basel 1876), S. 163/6.[1] Auf den einleitenden Satz: *Wat we in gode weren vor der tit, dat merket,* folgen die Sätze in dieser Zusammenstellung: Wackernagel S. 164, Z. 6—7 + 9—13 + 17—19 + 20—25 + 26—27 + 33—37 + 31—33. Noch zersetzter findet sich das Mosaik in der Kopenhagener Handschrift NKS. 19. 8° (Bl. 23a—b); hier wird das Stück eingeleitet durch: *Eyn mester secht: Wat gy in gode weren in der tidt, dat mercket.* Dann folgt: Wackernagel S. 164, Z. 6—7 + 9—13 + 25—27. — Das zweite Stück der Ebstorfer Handschrift ist durch besondere Überschrift hervorgehoben: *Idem dicit de puro corde, quid sit,* und entspricht im großen und ganzen der von Pfeiffer edierten Predigt 2 in der Zeitschr. f. dt. Altert. 8 (1854), S. 253/5. Indes im einzelnen finden sich doch fast in jedem Satze mehr oder weniger starke Abweichungen, so daß die niederdeutsche Überlieferung auch textkritisch von Belang ist. S. 255, Absatz 1

[1] Über die handschriftliche Überlieferung der Predigt vgl. A. Spamer *Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten.* Diss. Gießen 1910. S. 33f., Anm. 3. (Aber nicht vollständig!)

und 3 fehlen hier. In der Nürnberger Handschrift Nr. 22936 des Germanischen Museums befindet sich unter einer Schar von kleinen mystischen Stücken auch ein anonym überliefertes Bruchstück aus dieser Predigt (Bl. 131b—132a), aber vollkommen zersetzt. Ich lasse das kurze Fragment folgen:

Eyn mester secht, wor jnne sijk eyn gotlik mynsche oven scal. He scal sine uteren synne besluten vor allen tergheliken dinghen unde scal sine jnwendigen synne besluten vor aller dotliker sorghe. He scal al sine dancken in sijk sulven keren unde scal swigen unde horen, wat god in eme sprek. He scal sijk sulven boven sijk sulven erheven unde scal sin eyn speigel der gotliken bildinge. He scal sine sele vorvullen mit gotliker seemen. He scal schouwen dat liehte. He ne scal in der werlde nicht mer hebben wen dat lijff. He scal hebben eyn vorspel der ewicheit. He scal alle tijd enes nyen dinges beghinnen, dat is, he scal sijk oven alle tijd in nyer bekantnisse. Swe wel, dat eme alle dingh nichtes en sij, de scal jewelkem dinge nichtes nicht sin. He scal lever wesen in gode en nicht, wen in allen creaturen en gicht. Alle dingh scollet uns reyne sin in der meninge unde unreyne in der affschedunge. Leven kindere, hebbet nummer neyn gheschapen dingh mit alto groter leve, so ne dorve gij dat nummer mit alto groter lede vorlesen. Augustinus: Othmodicheit sunder smaheit. dult sunder lident, armot sunder gebreke, leve sunder werk, dat sind to male ydele doghede sunder vrucht.

Als Schluß des Ebstorfer Konglomerats ist ein mir bisher noch unbekanntes Stück angefügt. Da es durch seinen Stil (Wiederholung und Anapher) nach Sterngassen zeigt, drucke ich es hier zur Orientierung ab:

Leven kindere, hebbet nummer ienich gheschapen dingk mid alto groter leve, so dorve gy des nummer mid grotem leyde vorlezen.[1] *De lude spreken: „Och here, wat lidens unde ledes is in der werltde!“ Se mochten vil lever spreken:*

[1] Vgl. dazu den vorletzten Satz des obigen Nürnberger Fragments.

„Wat leves is in der werlde!“ Heddestu nichtes lef, so heddestu ok nichtes leyd. Wente de wille godes ghenochlik iz, smecklik iz, lastich iz vor allen dinghen, de heft ok frede in allen dinghen. De heft ok enen wesentliken god, den ome nemant ghenemen mach. Unse here Jhesus Christus sprikt: „Juwe herte schal sik nicht bedroven! Love gi in god, so love [gi] ok in my.“ Alto grote bedrovenisse unde alto grote vroude umme gheschapene dingk maket groten mörtliken schaden. Wente dat vorblindet de vorstentnisse, id vorleydet in den wint der bekoringhe, id vorwerret de consieneiam, id vorloschet dat wurt der godliken leve. Unse here sprakt: „In deme huse mynes vaders sint vele woninghe. Were id anders, ik hedde id iuw io ghesecht.“ Sint nu der woninghe vele, so sint ok der wise vele, darinne de minschen gheropen syn. Nu volghe en islik siner wise, dar he van gode inne gheropen is, up dat alderbeste dat he kan. Wente unse here sprack to sinen iungheren: „Gy schollen ernst syn ane bitterchevt unde frolik ane ydelcheyt unde allen luden gutlik unde weynighen hemelik, so werden gi nicht bedroret.“ Augustinus: Othmodicheyt ane smaheyt, ghedult ane lident, armud ane ghebreck, leve ane werck, dat synt ydele doghede ane frucht.[1]

Die gleiche Reihenfolge von Sterngassen-Stücken, mit Abweichungen gegen Ende, findet sich wieder in dem hochdeutschen cod. asc. 36 der Landesbibliothek zu Stuttgart (vgl. Strauch im Anzeiger f. dt. Alt. 9, S. 131). Es scheint hier ein Grundstock Sterngassischer Überlieferung vorzuliegen, der nach irgendeiner hochdeutschen Vorlage auch in die niederdeutschen Handschriften übergegangen ist. Dem Ebstorfer Text steht jedenfalls die Pfeiffersche Fassung (in Zeitschr. f. dt. Altert. 8), welcher die Baseler Handschrift XI 10 und die

[1] Dieses Zitat, das auch oben das Nürnberger Fragment schließt, kehrt allein wieder in der Kopenhagener Handschrift NKS. 19. 8°, Bl. 24, nachdem ein Blatt vorher ebenfalls ein Sterngassensches Bruchstück geschrieben ist. Gehört es (als Zitat) auch zum ursprünglichen Sterngassen-Corpus, etwa am Ende einer Predigt als Abschluß?

Einsiedler Handschrift Nr. 278 zugrunde liegen, bedeutend näher als die Pregersche Fassung (Zeitschr. f. hist. Theol. 36, S. 476/80) aus der Baseler Handschrift IX 15. Strauchs Protest (a. a. O.) dagegen, daß Preger gerade diese Predigt dem Johann von Sterngassen ab- und Eckhart zugesprochen hatte, wird durch die niederdeutsche Ebstorfer Fassung gestützt, wo die Predigt wiederum unter Sterngassens Namen und Stücken erscheint.

6. Es ist noch nicht an der Zeit, ein umfassendes Bild von der norddeutschen Mystik zu entwerfen. Wie für die Geschichte der deutschen Mystik überhaupt[1], fehlen auch hier

[1] Vgl. Ph. Strauch *Meister Eckhart-Probleme* Halle 1912. — Es wäre eine höchst nötige und verdienstvolle, aber auch schwierige Arbeit, einmal die Zitate bei den Mystikern, besonders in den beliebten Autoritätenketten, auf ihre Herkunft zu prüfen und festzustellen, ob sie stets wirklich bei dem genannten Autor zu finden sind. Nach meinen bescheidenen Kenntnissen erlebt man da mitunter sonderbare Überraschungen. Bihlmeyer und Grabmann haben solche Identifikation in Strauchs musterhafter Ausgabe der Oxforder Handschrift Laud. misc. 479 (*Deutsche Texte des Mittelalters* XXX. Berlin 1919) verheißungsvoll begonnen. — Ebenso erwünscht sind auch Untersuchungen über die Einflüsse der lateinischen Mystiker, von Augustin angefangen, Bernhard von Clairvaux, Victor von St. Hugo u. a., auf die deutsche Mystik. Wir tappen in der Beziehung noch arg im Dunkeln und arbeiten nur mit Allgemeinheiten, ohne daß die erforderliche Einzelforschung bisher geleistet worden ist. Jeder, der sich mit deutscher Mystik beschäftigt, muß da von vorn anfangen. Ich möchte zwei Punkte herausheben. Wenn ich meinen Sammlungen trauen darf, wird unter allen Autoritäten stets am meisten Augustin von den mystischen Schriftstellern angerufen, und ich hatte bereits S. 140 erwähnt, daß die griechischen Philosophen Aristippus und Antisthenes offenbar aus Augustin in die mystische Literatur eingedrungen sind. Es verlohnte sich nun, dem unmittelbaren Einfluß Augustins auf die deutsche Mystik und besonders auf Eckhart nachzugehen. Denn Augustin hatte in seiner *Civitas dei* ausdrücklich betont, daß die gegenwärtige Kirche nicht nur wahrhaft Fromme enthalte, sondern, wie die *civitas terrena* in diesem Sinn, ein *corpus permixtum* sei; am Jüngsten Gerichte werde die Spreu von dem Weizen gesondert werden. Aber auch unter den Frommen gibt es nach Augustin mehrere Grade der Vollkommenheit; und die Kleriker gehören nicht etwa an sich zu den Auserwählten, sondern ebensogut haben diejenigen Laien, welche *secundum bonum vivunt*, Anwartschaft auf die *civitas*

noch die notwendigen Detailuntersuchungen. Einen Anfang dazu und eine Anregung zur Mitarbeit wollen die vorhergehenden Studien bilden. Aber die Grundzüge schälen sich doch dem bereits heraus, welcher etwa die Hälfte der vorhandenen Handschriften durchstudiert hat. Diese Grundzüge festzustellen und sie gegen die andere deutsche Mystik abzugrenzen, dürfte nicht zu kühn sein.

Seit Denifle ist es üblich geworden, Mystik und Scholastik

dei. Mit anderen Worten: Weder die äußerliche Zugehörigkeit zur Kirche noch die äußerliche Betätigung guter Werke verschafft die Seligkeit, sondern es kommt einzig und allein auf die innere Gesinnung an. Ich habe den Eindruck, als ob diese Augustinische Anschauung in ihrer Bedeutung für die Grundgedanken der mystischen Bewegung noch nicht genügend erkannt sei, und möchte deshalb zu ihrer Verfolgung auffordern. Auch für die Lehre von den Engeln, welche in mystischen Traktaten und Sermonen häufig eine große Rolle spielt, sind Augustins Ausführungen (*De genesi ad litteram*, Buch II, Kap. 8, Nr. 16; Buch IV, Kap. 24, Nr. 41 und Kap. 29—31; *De trinitate*, Buch XII, Kap. 7, Nr. 10) zu beachten (vgl. auch St. Bernhard: Migne 182, Sp. 791/5; 183, Sp. 801 f., 863/7. Hugo von St. Victor: Migne 175, Sp. 1017/1154. 176, Sp. 79/88. 245/64). — Ferner wäre eine systematische Betrachtung der Vergleiche und Bilder sowohl formal wie textkritisch wie quellengeschichtlich von Bedeutung. Auch hierfür zwei Beispiele. Sehr gern verwenden die Mystiker den Vergleich mit dem Spiegel (Pfeiffer I, S. 300, 36. 325 ff. 363, 25. 366, 27. 398, 15. 403 f. II, S. 14, 9. 68, 19. 131, 33. 142, 25. 162, 4. 180, 34. 271, 4. 326, 22 u. 39. 327, 25. Germania 3, S. 228 b. 233 a. 242 b. *Zeitschr. f. dt. Alt.* 9, 52. 326. Seuse, ed. Bihlmeyer, S. 208, 216, 237, 242, 269. Tauler, ed. Vetter, S. 26, 372. Rieder *Der St. Georger Prediger* S. 6, 37, 71, 154 u. ö. Strauch *Paradisus anime*, Register s. v. *spiegel*), der auf 1. Kor. 13, 12 zurückgeht. Auch in dem Pseudoaugustinischen Traktat *De spiritu et anima* (Migne 40, Sp. 779/843) findet er sich im 65. Kapitel, gleichfalls bei Augustin (Migne 34, Sp. 30), Anselm (Migne 158, Sp. 213) und Richard von St. Victor (Migne 196, Sp. 51). Der ebenfalls nicht seltene Vergleich mit dem Maler (Pfeiffer I, S. 398, 5. II, S. 113, 6. 179, 5. 308, 37) stammt vermutlich aus Anselms *Proslogion* Kap. II, wo er in der berühmten und von Gaunilo angefochtenen Stelle des ontologischen Gottesbeweises eine wichtige Rolle spielt (Migne 158, Sp. 227. 244. 257; ferner auch Sp. 365. 406 f. 177, Sp. 934). — Formal wäre einmal die Dialogform zu betrachten, die nach scholastischem Vorbild zu einer Lieblingseinkleidung der Mystiker wurde. Anfangs ungeschickt gehandhabt in der Art, daß

nicht mehr als Gegensätze aufzufassen.[1] Ja, Denifle wollte überhaupt Mystik nicht als etwas Selbständiges, sondern nur als einen Teil der Scholastik begreifen; kein Wunder, daß er Eckhart zu einem verdorbenen Scholastiker stempelte. Nun ist zweifellos, daß die Mystik aus der Scholastik herauswuchs. Aber es heißt die religionsgeschichtliche Entwicklung verfälschen, wenn man die Mystik zu einer „verdorbenen Scholastik" macht. Denn beide stehen in einem scharfen inneren Gegensatz zueinander. Man kann nicht dadurch, daß bedeutende Mystiker (wie z. B. Victor von St. Hugo) auch bedeutende Dogmatiker waren, eine Einheit von Mystik und Scholastik konstruieren. Das wäre genau so, wie wenn man daraus, daß ein bedeutender Gelehrter auch als Dichter Achtenswertes leistet, den Schluß ziehen wollte, daß Wissenschaft und

der Schüler nur kurz fragt und der Meister in einer längeren Abhandlung antwortet, erweitert sich die Form schließlich zum kunstvoll gefügten Zwiegespräch, das dramatisch und lebhaft gestaltet wird, wie der berühmte Pseudo-Eckhartische Dialog 'Schwester Katrei'. — Schließlich — ich zitiere K. Burdach, den tiefgreifenden Forscher —: „Die Beziehungen dieser jüdischen Kabbalistik zur christlichen Publizistik und Mystik, zur politisch-religiös-sozialen Publizistik des XIII.—XV. Jhs. bedürfen eindringender und umfassender Untersuchungen. *Quousque tandem!*" (*Berliner Sitzungsberichte* 1920, S. 314, Anm. 1.) Ich möchte diese Forderung erweitern zum Verlangen nach intensiver Durchforschung des Verhältnisses der orientalischen Mystik überhaupt (Sufismus!) zur abendländischen Mystik. Wieviel hier noch zu erwarten steht, hat erst neuerdings die Entdeckung Palacios' klargemacht, daß Dante von der mohammedanischen Mystik starke Anregungen empfangen hat. Vgl. vorläufig die Andeutungen bei Güdemann *Geschichte des Erziehungswesens u. der Kultur der abendländischen Juden* III (Wien 1888), S. 203f.; ferner A. Schneider *Die abendländische Spekulation des XII. Jhs. in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie* (München 1915); M. Meyerhof *Persisch-türkische Mystik* (Hannover 1921). [Dem Nachwirken neuplatonischer, spätantiker Mystik wird in dieser Desideratenliste auch ein Plätzchen zu gönnen sein. *Weinreich.*]

[1] Bereits früher hatte Joh. Ed. Erdmann im *Dante-Jahrbuch* 3 (1871), S. 79/99, nachweisen wollen, daß Mystik und Scholastik keine Gegensätze seien, mußte aber zu diesem Zweck Scholastik überhaupt als jegliche kirchliche Philosophie des Mittelalters fassen.

Kunst eine innere Einheit bildeten. Vielmehr wandten diese Männer die mystische Betrachtungsweise da an, wo die scholastische ihnen zu versagen schien.[1] Mystik und Scholastik sind wohl zwei verschiedene Wege, aber in dem Sinne, daß der mystische Weg gewählt wurde, weil der scholastische nicht zum erstrebten Ziele führte.

Das Ziel der Scholastik ist Gotteserkenntnis, das der Mystik Gotteserlebnis. Es stehen sich also, wie bei dem Verhältnis von Wissenschaft und Kunst, rationale und irrationale Methode gegenüber. Auf der einen Seite soll der Verstand, auf der anderen das Gefühl maßgebend sein. Man könnte vielleicht beide Betrachtungsweisen auf die Cassirerschen Formeln „Form" und „Freiheit" bringen.

Es ist hier nicht der Ort, diesen Faden weiterzuspinnen. Solche Betrachtungen sollen nur den Boden bereiten, auf welchem meine Charakterisierung der norddeutschen Mystik sich aufbaut.

Die thüringische Mystik ist in erster Linie spekulativ: genährt von den neuplatonischen Strömungen innerhalb der Scholastik, gelangte Eckhart dazu, das Geheimnis Gottes in pantheistischem Sinne zu ergründen, Gott mit der Menschenseele gleichzusetzen, aus ihr selbst Gott hervorgehen zu lassen.[2] Von keiner Gnade, sondern allein von der eigenen Kraft des Suchenden und Ringenden wird das Heil erwartet. Mehr die Empfindung betonen die Alemannen, allen voran Seuse, welchem Rulman Merswin und die „Gottesfreunde" willige Ge-

[1] Besonders lehrreich und aufschlußgebend in dieser Hinsicht sind Buch III und IV des Traktates *De vanitate mundi et rerum transeuntium* von Hugo von St. Victor, wo *Anima* und *Ratio* miteinander *de divinis rebus* sprechen (Migne 176, Sp. 721/40); vgl. damit Hugos Einteilung der menschlichen Begriffsfähigkeiten in die *cogitatio, meditatio* und *contemplatio* (Migne 175, Sp. 116 f.). Die Methode der Mystik, durch Teilung in einzelne Punkte oder Grade ihre Begriffe näher zu erläutern und faßbar zu machen, ist natürlich von der Scholastik übernommen.

[2] „Wo aber die Seele in die Gottheit untergeht, da löst sich die Gottheit in das Alleine auf." (A. v. Harnack *Dogmengeschichte* III, S. 316.)

folgschaft leisten, während der nüchternere Tauler den Hauptwert auf ein reines und gotterfülltes Leben, frei von weltlicher Abhängigkeit, legt. Die Niederländer sind die großen Organisatoren der mystischen Ideen. In den Beginen- und Begarden-Konventen sammeln sich die systematisch solch Leben verwirklichenden Laien; Groote gründet die Bruderschaften vom gemeinsamen Leben; die Windesheimer Kongregation, in ihrem Gefolge die Bursfelder Union nehmen von Holland ihren Ausgang.

Anders stellt sich die Mystik in Norddeutschland dar. Der Norddeutsche liebt es nicht, seine Empfindungen auf die Zunge zu legen; eine gewisse seelische Scham hält ihn ab, das, was ihn, oft nicht minder warm als den Süddeutschen oder den Rheinländer, packt, sofort auszusprechen. Überschwang des Gefühls, Trunkenheit des Herzens berührt ihn eher peinlich, ja, stößt ihn wohl gar ab, da solch offene Kundgebung ihm wie Entweihung seiner inneren Stimmung vorkommt. Dafür ist er von einer starken Innerlichkeit erfüllt. Allerdings drängt er sein Gefühl meist zurück und läßt es vor anderen nicht laut werden. Doch erfaßt er mit ihm um so nachhaltiger alles, was an das Gemüt appelliert. Die ausgedehnten Ebenen, die weite Meeresfläche mußten den Bewohner zur Beschaulichkeit verlocken; ein grüblerischer Sinn ward rege, welcher die letzten und tiefsten Dinge nachdeutend zu erfassen strebte und sich nicht mit den überlieferten Formeln beruhigen wollte. Das „zweite Gesicht", das „Spökenkieken" ist vornehmlich eine Gabe der Heide- und Küstenbewohner. Von je ist Norddeutschland, bis zur jüngsten Gegenwart, ein günstiger Boden für allerlei Sekten, Konventikel, religiöse Schwärmer gewesen, und nicht zufällig hat die Wiedertäuferbewegung ihr fanatischstes Echo gerade in Münster gefunden.

Aus diesen Grundzügen resultieren die Besonderheiten der norddeutschen Mystik, welche man mit einiger Vor-

sicht wohl erfassen kann. Sie ist nicht so sehr organisierend, spekulativ oder himmelstürmend schöpferisch; vielmehr versenkt sie sich beschaulich in die gegebenen Formen und bildet die überlieferte Symbolik weiter, in guten Stunden auch einmal tiefer aus. Übersetzungen machen die Hauptmasse der niederdeutschen mystischen Literatur aus. Daneben werden die alten Vorwürfe und Themen unermüdlich von neuem behandelt, die alten Vergleiche und Bilder fortwährend wieder poetisch und prosaisch durchgeführt. Mitunter taucht ein schöpferischer Geist auf, welcher in kleinem Kreise Neues zu sagen weiß, das indes nicht über die engeren Grenzen seines Klosters oder der näheren Freunde und Genossen hinausdringt.

Es ist nicht zu entschuldigen, wenn jetzt noch die norddeutsche Mystik übersehen werden sollte. Einmal hat sie in die mitunter recht platt und alltäglich klingende geistliche Literatur des XV. Jhs. einen tiefanschwellenden Ton hineingebracht. Dann ist sie aber für die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge in Deutschland von Bedeutung; sie hat das religiöse Leben der Klostergeistlichkeit wie der Laien auf das segensreichste beeinflußt, und ihre literarischen Erzeugnisse gewähren einen tiefen Einblick in die innere Frömmigkeit jener Jahrhunderte, in welcher der ewige, stets bewegte Geist der Religion lebt. Der Weg von einer dogmatisch gebundenen zu einer auf dem persönlichen Gotteserlebnis beruhenden Religion (ein Grundproblem religionsgeschichtlicher Forschung) ward auch in Norddeutschland beschritten.

II Berichte

Religionen der Naturvölker
1 Allgemeines 1913—1920[1]

Von K. Th. Preuß

Gesamtdarstellungen

Die Religion als Ganzes behandeln die folgenden drei Schriften.

Karl Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion, Leipzig, B. G. Teubner 1914. XI u. 238 S. 8°.

Besonders erfreulich ist es für die Völkerkunde, wenn ihren Tatsachen so weitgehendes Interesse von anderen Fachgelehrten entgegengebracht wird, daß sie ein eingehendes Studium nicht scheuen, um sich einen eigenen Weg durch dieses Labyrinth zu bahnen. Es ist ohne weiteres klar, daß dadurch der Einseitigkeit vorgebeugt wird, aber in der Erforschung der primitiven Religion ist das um so notwendiger, als sie gar nicht für sich allein bestehen kann und nach der Angleichung an höhere Religionsformen geradezu drängt. Doch wird man im vorliegenden Fall hinsichtlich der Ergebnisse enttäuscht, wenn auch die Einzelheiten manches Gute bringen. So eingehend der Verfasser die Formen und den Ursprung der Magie und dann ihr Gegenstück, das zur Religion führt, untersucht, so liegt doch das Neue nur in einer etwas einseitigen Fragestellung, die ihm seinen Weg vorzeichnet und beengt. Der Verfasser fragt sich: wo beginnt die mit einer Religion in unserem Sinne notwendig verbundene

[1] Es sind nur die zur Besprechung eingesandten Bücher und Abhandlungen aufgenommen.

Beugung unter eine deutlich empfundene höhere Macht, wo das ihr eigentümliche ethische Moment? und findet die Antwort: im Gegensatz zur Magie gibt es eine übersinnliche, zur Religion führende Kraft, die sich in verschiedenen Dingen, Tieren und Personen offenbart und nie eine Zauberkraft ist. Diese übernatürliche, nicht zauberische Kraft sucht er bei den verschiedensten Völkern nachzuweisen und in ihrem Wesen festzustellen. Er findet sie in dem *mana* der Melanesier, *wakonda* der Sioux, *manitu* der Algonkin, *ngarong* und *petara* der Dayak, *mulungu* der Ostbantu, *lunyensu* der Westbantu, *andriamanitu* und *hasina* der Madagassen, dem *arunkulta* und der *tjurunga* der Australier. Diese übersinnliche Kraft wird zuweilen zu einer Persönlichkeit, was mit einer bloßen Zauberkraft nie der Fall sei. So ähnlich auch Zauberkraft und übernatürliche Kraft oft erschienen, so sei doch der Hauptunterschied, daß letztere von der menschlichen Willkür unabhängig ist und daher das Gefühl der Verehrung aufkommt, während die Magie egoistischen Zwecken dienstbar gemacht wird und den Wünschen unterworfen ist.

Man kann es dahingestellt sein lassen, inwieweit die untersuchten Kräfte einander entsprechen. Nur ist ihre Loslösung von den Objekten als etwas Selbständiges wohl sicher nicht richtig. Sie stehen nach dem Verfasser unvermittelt da: „Das Empfinden brach durch, daß es außer den menschlichen und tierischen Kräften noch etwas anderes gibt, das über alle sinnlich wahrnehmbaren Kräfte hinaus wirksam und mächtig ist: eine übersinnliche Kraft.“ Wenn er nun aber die Brücken zwischen Magie und dieser Kraft abbricht, so muß man doch auch fragen, ob die Götter, die mehr oder weniger verehrt wurden und doch auch etwas von Religion auf sich vereinigten, alle aus dieser Kraft hervorgegangen sind, und auf welche Weise das geschah. In der Tat ist das die Ansicht des Verfassers. Aber die Verteilung der Kraft in einzelne Götter bedeutet nach ihm eine Degeneration, ein Herabsinken aus einem früheren, höheren

Zustand. Nur die höchsten Gottheiten, die man noch in unendlicher Gestalt findet, zeugten von der übersinnlichen Kraft.

Immerhin bedeutet es einen Fortschritt, daß der Verfasser in der übersinnlichen Kraft bereits wahre Religion findet, denn wenn man nun annimmt, daß diese Kraft doch nicht von der Zauberkraft der Objekte abgesondert werden kann und die polytheistischen Gottheiten aus beidem hervorgegangen sind, so muß man notgedrungen auch in deren Verehrung wahre Religiosität finden, was jeder Beobachter religiöser Feste der Primitiven ohne weiteres zugeben wird.

Gerhard Heinzelmann, Animismus und Religion, Gütersloh, Bertelsmann 1913. 82 S. 8°.

Der erste Teil dieser Schrift, der von dem Animismus die Geister überhaupt, den Totemismus und den Fetischismus ableitet, stützt sich abgesehen von Wundt auf wenige vom Verfasser passend ausgesuchte Anschauungen einiger Missionare und trägt zur Klärung nichts bei. Daß überall von Seele gesprochen wird, wo die Berichterstatter gewöhnlich nicht einmal ein Wort dafür anführen oder, wenn sie es tun, nicht sprachlich und inhaltlich untersuchen, ist bis zum Überdruß betont worden. Verfasser identifiziert sogar Unbestimmtheit des Geistgedankens bei seinen Gegnern mit Abstraktheit und folgert dann, daß das Konkrete, Individuelle, nämlich der Seelenbegriff, wie stets so auch hier das Ursprüngliche sein müsse, ohne zu überlegen, daß der Primitive eben überhaupt nicht in unserer scharfen Weise denkt. Daß er die menschliche Persönlichkeit zum Ausgang seiner Ideen nimmt, ist selbstverständlich, das hat aber mit Animismus nichts zu tun. Indessen braucht man mit dem Verfasser nicht zu rechten, denn ihm ist nur daran gelegen, die primitive Religion unter einem Namen, nämlich als animistische Religion zusammenzufassen, um sie als irreligiös, als Aberglauben, der einer Weiterentwicklung nicht fähig ist, den Spuren von Monotheismus bei primitiven Völkern gegenüberzustellen. Dieser Monotheis-

mus sei nicht organisch mit den animistischen Religionen verbunden. Auch darin kann ich dem Verfasser nicht beipflichten. Nachdem ich fünf amerikanische Religionen in Mexiko und Kolumbien eingehend an Ort und Stelle an Texten und Zeremonien untersucht habe, muß ich beides als organisch verbunden und als Untergrund der Religion in höherem Sinne ansehen. Das Gefühl der Abhängigkeit von den Göttern ist vorhanden, und daraus muß sich notgedrungen ein regelmäßiges, d. h. ein Vertrauensverhältnis zu ihnen entwickeln. Nur bezieht sich das nicht auf das jenseitige, sondern auf das diesseitige Leben. Und wenn man sich auch nur vertrauensvoll den von den Vätern überkommenen heiligen Handlungen hingibt, so ist das schon Religion in unserem Sinne, ganz gleichgültig, zu welchen Wesen man sich dadurch in Beziehung setzt.

Hermann Klaatsch, Die Anfänge von Kunst und Religion in der Urmenschheit, Leipzig, Verlag Unesma 1913. 63 S. 8°.

Der Verfasser ist Anthropologe, der durch seine Skelettuntersuchungen dazu geführt ist, einerseits die Kultur der Paläolithiker, anderseits der Australier aus eigener Anschauung kennen zu lernen. Die Kunsterzeugnisse der ersteren — einige wenige plastische und die Höhlenmalereien in Südfrankreich und Nordspanien — werden von ihm namentlich durch die australischen erläutert, woraus der Verfasser das Recht ableitet, die in Australien gefundenen religiösen Verhältnisse als die der Urmenschheit hinzustellen. Seine Erörterungen erstrecken sich aber nicht auf die Gesamtheit der von den Australiern bekannt gewordenen Tatsachen, sondern auf wenige, ihm aufgefallene, aus denen sehr subjektiv die Urreligion abgeleitet wird. Die Seele vor der Geburt und nach dem Tode, Jagdzauber (Höhlenmalereien der Paläolithiker), Liebeszauber (deren Venusstatuetten), Fernzauber und weniges andere bilden den Inhalt. Das Persönliche sei das Älteste im Gottesbegriff,

die Furcht vor dem Einfluß eines mächtigen Mannes, besonders eines verstorbenen, bilde die embryonale Vorstufe der Gottesfurcht der höchsten Religionssysteme, die Verknüpfung zwischen Naturereignissen und der Verletzung von Hordensitten lasse den zürnenden Gott hervorgehen. Eine Besonderheit in dem Büchlein ist die postulierte historische Verwandtschaft von Stämmen mit ähnlichen künstlerischen oder sonstigen Kulturmerkmalen, mögen sie auch in verschiedenen Erdteilen wohnen. Selbst ähnlich lautende Worte für verwandte Begriffe solcher Völker erscheinen ihm schon äußerst merkwürdig. Überhaupt schreckt der Verfasser nicht vor den gewagtesten Vermutungen zurück. So ist nach ihm das Aufsteigen des Menschen aus der Tierheit nur durch gewaltige Katastrophen (Fluten, Vulkanausbrüche usw.) verständlich, die einerseits furchtbarste Not und Zwang zur Lebensrettung, andererseits wieder günstige Bedingungen zum Erlegen von Tieren boten, indem diese auf der Flucht zusammengedrängt wurden. Dadurch sei der Mensch von der Pflanzennahrung zur Tiernahrung gebracht. Die ungeheure Erregung des Nervensystems bei diesen Vorgängen habe die geistigen und seelischen Vorgänge gezeitigt, die wir noch jetzt im Unterschiede zum Tier an ihm beobachten: auf der einen Seite die enorme Steigerung der Verstandestätigkeit, auf der anderen eine fast krankhafte Leichtgläubigkeit und Empfänglichkeit für Annahme von Unmöglichkeiten, kurz die Nachbarschaft von Genie und Wahnsinn. — Was man aber auch im einzelnen gegen das Büchlein sagen möge, anregend ist es auf alle Fälle.

Einzelne Probleme

Victor Cathrein S. J., Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, eine ethnographische Untersuchung, Freiburg i. Br., Herder 1914, 3 Bände, XII u. 694 S. IX u. 653 S. VIII u. 592 S. 8°.

In einer Zeit, wo man unter dem Deckmantel des Evolutionismus vielfach eigentlich diesen selbst und alle Lehren aus der

Geschichte der Menschheit überspringt, wo eine utilitaristische, aus der schemenhaften Augenblicksvernunft geschöpfte Moral alle Vergangenheit am liebsten verachtet und verleugnet, wo die geheimnisvollen, das menschliche Sein durchdringenden Kräfte vor dem menschlichen Scharfblick, eigentlich dem Übermenschentum, in nichts zu vergehen scheinen, wird man nicht ohne tiefe Anteilnahme dieses ethnologische Lesebuch über das sittliche Bewußtsein der Menschheit durchblättern. Denn als ein Lesebuch, eine Sammlung von Originalquellen, zusammengestellt nach den Zwecken des Verfassers, ohne daß diese ihnen Gewalt antun, wird man dieses umfangreiche, sehr dankenswerte Werk am besten würdigen können. Es will „die Pflichten, die im natürlichen Sittengesetz, im Dekalog, enthalten sind", in ihren allgemeinen Grundsätzen als allen Menschen irgendwie bekannt nachweisen. Entsprechend dem Standpunkt des Verfassers, daß die Sittlichkeit aus der Religion stamme, daß man nicht voraussetzungslos aus dem Evolutionismus und aus dem gesellschaftlichen Zustand erst suchen könne, was sittlich sei, sondern bereits aus dem Gewissen des Individuums heraus sittliche Begriffe mitbringe, wird der Inhalt des Lesebuchs fest umrissen durch Eingehen auf die Verehrung von Gottheiten, auf die Ideen vom Leben nach dem Tode, auf die Gedanken von Sünde und Sühne, Schilderung der Ehegebräuche, der Familie, Eigentumsordnung, des Erbrechts, des Verhältnisses zwischen Untergebenen und Obrigkeit, des Strafrechts u. dgl. m. Am meisten werden ältere Originalquellen herangezogen, namentlich Missionsschriftsteller. Man findet daher, was ein großer Vorzug ist, zuweilen wenig bekannte Schriften, z. B. die des Kapuziner Missionars P. Hyazinth über die Uitoto, bei denen ich selbst 1914 Monate lang gelebt habe. Überhaupt ist die Vielseitigkeit und Belesenheit des Verfassers nicht genug anzuerkennen. Anderseits sind die damit verbundenen Fehler seiner Vorzüge ohne weiteres klar: es werden vielfach Urteile seiner Gewährs-

männer statt Tatsachen geboten, und wo wirklich fruchtbare sekundäre Studien zumal über Kulturvölker vorliegen, erfahren wir die Ergebnisse nicht. Trotzdem wird man auch aus diesen Teilen reiche Belehrung schöpfen und kein verzerrtes Bild gewinnen. Das Schwergewicht wird auf die Naturvölker gelegt, während die Kulturvölker nur 162 Seiten des ersten Bandes einnehmen. — Eigentliche monographische Studien, inwieweit die Sittlichkeit von der Religion abhängig ist, finden sich also nicht in dem Buche. Es wäre aber an der Zeit, auch dieses Thema in Angriff zu nehmen, namentlich nachdem man heute nicht mehr bloß verstandesmäßig das Wachstum religiöser Ideen nachzuweisen sucht, sondern der Religion der Primitiven nach ihrem Gefühls- und Heiligkeitswert gerecht werden will.

Arnold van Gennep *Religions, moeurs et légendes, essais d'ethnographie et de linguistique, cinquième série*, Paris, Mercure de France 1914. 218 S. Kl. 8°.

Außer einer eingehenden Kritik der Bücher von Frazer *The Golden Bough* (S. 26—43) und *Totemism and Exogamy* und mancher anderer Neuerscheinungen über den Totemismus (S. 44—75) enthalten die Aufsätze dieses fünften Bandes vieles für den Religionsforscher Interessantes in der geschlossenen Artikelserie *La méthode ethnographique en France au XVIIIe siècle*, in der die Vorläufer der ethnologischen Forschung nach dem Inhalte und der Methode ihrer Schriften kurz behandelt werden (S. 93—215). Lafitau *Moeurs des sauvages Américains*; Montesquieu; Rousseau; Voltaire; Goguet *De l'origine des lois, des arts et des sciences et de tous les progrès chez les anciens peuples*; de Brosses *Du culte des dieux fétiches*; Boulanger *L'antiquité dévoilée par ses usages ou examen critique des principales opinions, cérémonies et institutions religieuses et politiques des différents peuples de la terre*; Dupuis *Originé de tous les cultes ou religion universelle*; Dulaure *Des cultes qui ont précédé et amené l'idolâtrie* und *Des divinités génératrices ou du culte du phallus chez les anciens et les modernes* — u. a. ziehen

in ihrer ethnologischen Bedeutung und in ihrer Abhängigkeit von ihrer Umwelt und von ihren Quellen kurz an unserem geistigen Auge vorüber. Daß wir dabei eine gute und zugleich fesselnde Charakteristik dieser Helden des Geistes nach den angedeuteten Gesichtspunkten erhalten, dafür bürgt uns der Name des Verfassers. Lafitau wollte die Sitten der Amerikaner, die er selbst kennen gelernt hatte, mit denen der „ersten Zeiten" vergleichen. Auch er kämpft wie die heutigen Ethnologen schon mit Wanderungsmöglichkeiten. Die von ihm vorgebrachten Tatsachen und Methoden blieben aber in Frankreich unbeachtet: Rousseaus vorgefaßter Meinung lieferten die beschriebenen Zustände keine Beispiele, und den anderen waren die Amerikaner nicht zivilisiert genug. Montesquieu wendet die vergleichende Methode in beschränktem Maße und nur auf fortgeschrittenere Völker (Persien, Indien, China, die Mongolen, Mexiko und Peru) an und stellt als Erklärungsgrund für die in den Religionen sich offenbarenden Regeln vielfach in sehr gewagter Weise den direkten Nutzen und das Klima hin. Auch Voltaire begnügt sich mit den von Montesquieu behandelten Völkern, den Indern, Chinesen und Japanern, für seine Zwecke, von den Naturvölkern aber meint er im Gegensatz zu den Ideen Rousseaus: „Je primitiver eine Gesellschaft ist, desto mehr ist sie von der Natur entfernt." Eine Art beschreibender Völkerkunde geradezu liegt in dem umfangreichen Werke von Goguet vor, der die „ersten Menschen" von der Sintflut rechnet. Diese war ihm ebenso wie Lafitau, dem er sich, ohne ihn mehr als einmal zu nennen, enge anschließt, eine Realität. Auch in der Meinung stimmt er mit diesem überein, daß die klassischen Völker in den ersten Zeiten ihres Bestehens im Zustande der Wildheit lebten. De Brosses wendet gleich Lafitau die vergleichende Methode an, aber auf einem engeren religiösen Gebiet, ohne sich auch über alle Völker der Erde zu verbreiten. Dafür weist er manche Fortschritte in der Auffassung auf, sucht nach Ähnlichkeiten

und „Parallelen“ und bekämpft die allegorische und symbolische Betrachtungsweise seiner Zeit. Ein Teil der Nationen sei bis auf den heutigen Tag in dem Ideenzustand beständiger Kindheit stehen geblieben, andere seien mehr oder weniger zur Zivilisation fortgeschritten. Doch gehe dem eine Uroffenbarung voraus, die vergessen worden sei, nur nicht von der „auserwählten Rasse“. Kein Wunder, daß ihm der Fetischismus der Neger, den er auch überall sonst findet, im ganzen als ein Haufen Ungereimtheiten erscheint und ebenso die sozialen Ergebnisse der Geistesbeschaffenheit jener Stufe. Doch umfaßte ihm der Fetischismus nicht ein religiöses System, das alle primitiven Formen der Zauberei und Religion umschloß. Das Besondere an Boulanger ist die Zurückführung jeglichen Übels und aller Ungereimtheiten auf Erden auf die Sintflutkatastrophe, von der alle Völker erzählen. Vorher herrschte das goldene Zeitalter. Sogar im einzelnen sucht er das erstere nachzuweisen, indem er direkte Erinnerungen an die Sintflut in den Einrichtungen aufspürt, den bei aller Freude traurigen Charakter der Feste feststellt, Mysterien als Mittel zur Bemäntelung gefährlicher Dogmen auffaßt, periodische Feste aus dem Grunde traurig oder freudig sein läßt, weil sie das Ende oder den Anfang einer Periode darstellen usw. Einen Kult der Natur, in der die Zweiheit des Lichts und der Finsternis, des Guten und Bösen vertreten ist, sieht Dupuis in den primitiven Religionen. Zwischen Religion und Aberglauben bestehe kein Unterschied. Dulaure endlich hielt den Kult der Zeugungsorgane, der sich an den Kult der Sonne anknüpft, für den Mittelpunkt der Religion. Von ihm gehen die ersten volkskundlichen Untersuchungen aus.[1]

P. Saintyves *La force magique. Du mana des primitifs au dynamisme scientifique.* Paris, E. Nourry 1914 136 S. 8°.

Zu ganz anderen Ergebnissen als Beth kommt die Arbeit

[1] Zu diesem ganzen Abschnitt Genneps vgl. jetzt auch O. Gruppe *Gesch. d. klass. Mythol. u. Rel.gesch.* (1921) Kap. III u. IV.

von Saintyves über die unpersönlichen Kraftbegriffe *mana* usw., ein Beweis, wie sehr der ordnende Geist einem bloßen Einteilungsprinzip zuliebe die Tatsachen einseitig verwertet. Ersterer läßt mit den unpersönlichen Kräften die Religion beginnen, für letzteren sind sie der eine Teil der Magie, den er eingehend behandelt, während der zweite Teil: Seelen, Geister, Dämonen und Götter, die alle diese Kräfte individualisieren, nur gelegentlich berührt werden. Die Religion wird kurzerhand als die Pflege des Ideellen in der Seele des Bittenden im Gegensatz zu den rein materiellen Zwecken der Magie abgetan. Trotzdem habe ursprünglich die Zauberei alles vereinigt, was später unter dem Namen von Philosophie, Wissenschaft, Technik, Recht und Religion Selbständigkeit gewonnen hat. Dadurch, daß die magischen Kräfte in den Geistern und Göttern individualisiert erscheinen, wird natürlich die Bedeutung und die Erscheinungswelt der ersteren außerordentlich erweitert. Was man gewohnt ist, für sich zu betrachten, wird unter einen Gesichtspunkt gebracht und so ein lehrreicher und fruchtbarer, aber oberflächlicher Überblick geboten. Es kommen sowohl die glück- und unglückbringenden Kräfte zur Geltung und werden bis in den Aberglauben des 20. Jahrhunderts verfolgt, wie auch anderseits weltumfassende theosophische Systeme, wie das des Brahman, eingegliedert sind. Individuelles und Gruppentotem werden nebeneinander gestellt. Das letztere wird ebenfalls als Vermittler magischer Kraft aufgefaßt. Doch nimmt es der Verfasser mit den Beispielen nicht genau. Unter den Geräten zum Hervorbringen der magischen Kraft ist das Schwirrholz besonders hervorgehoben. Feuer, Wind und Stimme werden dann als die ersten und hauptsächlichen Träger der magischen Kräfte hingestellt und ihre Bedeutung bis in die griechische Philosophie und in die Kulturreligionen verfolgt. Zum Schluß stellt der Verfasser die magische Kraft in Zusammenhang mit der universellen Kraft des Paracelsus und der Okkultisten bis zum 19. Jahrhundert.

Die moderne Wissenschaft seit Descartes endlich habe sie des mystischen und okkultistischen Charakters entkleidet.

Karutz, Der Emanismus (Ein Vorschlag zur ethnologischen Terminologie). Zeitschr. f. Ethnol. 1913 (Berlin, Behrend u. Co.) S. 545—611.

Insofern zauberische Kräfte in weitem Umfange an den Anfang der Religion gesetzt werden, erinnert diese grundlegende Arbeit an das Büchlein von Saintyves. Aber wir haben es hier mit einem geschulten Ethnologen zu tun, der sich nicht an gewisse, in die Augen fallende Höhepunkte der Entwicklung, *mana*, *manitu* usw., hält, sondern sein Thema klar begrenzt, von unten herauf streng den Tatsachen folgend aufbaut und die gesamte ethnologische Literatur beherrscht. Ich möchte sagen, die Abhandlung bildet den Schlußstein für diejenige Richtung in der Erforschung der Religion der Primitiven, die bisher am aussichtsvollsten erscheint, soweit die Zauberei und ihre Einfügung in die Religion in Betracht kommt. Denn die Schrift leistet weit mehr, als der Titel besagt. Nicht die neue Terminologie (Emanismus) ist die Hauptsache. Ob diese angenommen wird oder nicht, ist nicht das Wesentliche, sondern daß die unter dem neuen Ausdruck Emanismus erfolgte Vereinheitlichung der Zaubervorstellungen und ihre Ausdehnung gegenüber dem so sehr mißbrauchten Animismus und Dämonismus ihre Berechtigung hat. Freilich, wenn wir das zugeben, würde auch der neue, gut gewählte Ausdruck dafür am Platze sein, aber wer möchte wohl die eingebürgerten Worte Zauberei und Magie oder ihre Teilbegriffe, wie Analogiezauber, Bildzauber usw. ohne weiteres fahren lassen, so unzutreffend sie auch sein mögen und so wünschenswert es erscheinen mag? Der Präanimismus, der nur besagen will, daß die Zauberei neben und vielleicht vor dem Animismus selbständig besteht, der Dynamismus, der die Kraft an Objekten oder für sich allein betont, der Fetischismus, den man gern für das Grenzgebiet des Dämonismus zum Zauberobjekt annimmt, die Körperseele,

die nichts weiter als die emanistische, d. h. zauberische Wirkung eines Organismus oder deren Teile ist, Seelenstoff, Animatismus, Amulett, Talisman usw. sollte in der Tat möglichst zugunsten von Zauberei, Emanismus und Medizin (für Amulett, Fetisch) eingeschränkt werden.

Der Verfasser meint, daß in den natürlichen Eigenschaften der Dinge im Sinne der Primitiven Kraft steckt und durch Emanation wirkt, ohne Zauberei und Mystik, ähnlich wie sich vom Radium ein Teil des Elements als unsichtbares Gas ablöst. Eine abstrakt gedachte Kraft gebe es jedoch nicht (man wird eine solche für spätere Stufen wohl annehmen müssen). Diese Idee wird nun gegenüber den verschiedenen Erklärungen der Forscher und ihren abweichenden Benennungen sehr folgerichtig an treffenden Beispielen erläutert. Dann wird die Entstehung des Glaubens an die Emanation durch die sinnlich wahrnehmbaren Ausstrahlungen verschiedener Objekte veranschaulicht und die bloß angenommene Emanation im einzelnen vorgeführt. Für den Analogiezauber z. B. gilt die Erklärung: man vollführt die Handlung, damit sie emanierend einen, d. h. den analogen Vorgang hervorruft. Es folgen die Beispiele für die Emanationsfähigkeit des Bildes, der Schrift und des Wortes, das jedoch mehr sekundär durch Bekräftigung der emanierenden Sache wirke. Auch die Verwandlungsfähigkeit z. B. eines Schamanen in ein Tier sei zunächst rein emanistisch zu erklären: als Emanation des menschlichen Willens auf Tiere. Die Grenze für den Animismus, die Seelenlehre, muß nach dem Verfasser bei der Todestatsache liegen und darf nur den Glauben an einen nach dem Tode fortdauernden selbständig weiterlebenden Teil des Menschen bedeuten. Wie nachher ohne oder mit Hilfe des Animismus Dämonen entstehen, wird nur kurz angedeutet und bleibt nach wie vor eine schwierige Frage, aber die hier durchgeführte Ausdehnung des Emanismus, d. h. der Zauberei als eines natürlichen Wissens, bleibt bemerkenswert und sollte von allen unvoreingenommenen

Forschern auf dem Gebiet der primitiven Religion beachtet werden.

Rudolf Lehmann, Mana. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage. Inauguraldissertation. Leipzig 1915. 51 S. Gr. 8°.

Eine möglichst erschöpfende Feststellung des *mana*-Begriffs in sprachlicher und geschichtlicher Beziehung war um so notwendiger, als er wie kaum etwas anderes in die religionswissenschaftliche Forschung eingedrungen ist und vielfach als Unterlage für weitgehende Schlußfolgerungen dient. Eher ist es wunderlich, daß eine solche Arbeit nicht schon früher unternommen ist. Obwohl der Verfasser in einer weiteren Abhandlung darüber noch anderes Material heranzuziehen verspricht, wie er mündlich mitteilte, sei hier schon auf die Ergebnisse kurz aufmerksam gemacht. Danach ist *mana* nicht eine Art materielles Kraftfluidum, das alle Erscheinungen durchdringt, sondern es ist die Wirkungsfähigkeit oder Wirkungsmöglichkeit von einzelnen sichtbaren oder unsichtbaren Objekten, ohne daß Menschen, Geister oder Dinge von vornherein ein bestimmtes Anrecht auf den Besitz dieser Kraft haben. *mana* enthält auch nicht den Begriff des Zauberhaften in jedem Falle, sondern nur den einer ungewöhnlichen oder außerordentlichen Wirksamkeit, so daß der Zauberbegriff nur eine besondere Art des *mana* ist. Wenden wir diese Ergebnisse auf das allgemein ethnologische Gebiet an, so ergibt sich eine befriedigende Übereinstimmung mit den überall hervortretenden Tatsachen, nämlich daß erstens der Zauberbegriff einen zunächst nur in unserer Auffassung bestehenden Gegensatz zu dem natürlichen Geschehen bedeutet, und daß zweitens die Kräfte auf niederen Stufen stets an bestimmte Objekte gebunden sind, mögen diese natürliche Wesen, Dinge oder Dämonen sein. Kurz, die Kräfte wirken nur in dem Sinne der oben erwähnten Karutzschen Emanation.

Die Methode der Untersuchung ist durchaus vorsichtig und

ansprechend. Die sprachliche Seite reiht alle mit *mana* irgendwie in Verbindung stehenden Formen in den melanesischen und polynesischen Sprachen auf. Dadurch werden wir bereits mehr auf das polynesische Gebiet geführt und erkennen dieses auch in der geschichtlichen Untersuchung als das schwerwiegendere an. In dieser wird die Verwendung des *mana* in Beziehung auf den Krieger, den Häuptling und den Stamm und auf die Priester erörtert, darauf die Verbindung zwischen persönlichem und unpersönlichem *mana*, endlich das Dingmana und das Geistermana untersucht.

Eine besondere Empfehlung, diese Dissertation sich zu eigen zu machen, ist wohl nach allem überflüssig.

Bernhard Ankermann, Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus, Neue Jahrbücher 1917 I Abtlg. XXXIX. Band S. 481—498. B. G. Teubner.

Das Ziel dieser, einen Vortrag in der Religionswissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin wiedergebenden Schrift ist die Isolierung des Begriffs des Totemismus von allem nicht Zugehörigen und die Erklärung bestimmter Tatsachen, die vielfach als Ausgangspunkt für das Verständnis des Totemismus gedient haben, als bloßer Zutaten. Danach ist Totemismus der Glaube, daß eine Blutverwandtschaftsgruppe mit einer Gattung von Tieren, in zweiter Linie auch von Pflanzen oder von anderen Naturgegenständen in einem ewigen und unlösbaren Verhältnis steht, das in der Regel als Verwandtschaft aufgefaßt wird und beiden Teilen gewisse Verpflichtungen auferlegt. Damit verbunden, aber ebenso selbständig ist zuweilen die Exogamie und die Ideenkomplexe der Magie, des Animismus und Ahnenkults. Der Zweck der *intichiuma* — Zeremonie der Aranda, durch die das betreffende Totemtier vermehrt werden soll — wird aus der totemistischen Denkweise heraus z. B. als ein auf zauberischem Wege erzieltes Gedeihen der eigenen Sippe parallel dem Gedeihen des Tieres hingestellt. Wenn ferner der Tote sich in das Totemtier verwandelt oder

seine Seele in das Tier übergeht, so ist das eine — nicht häufig vorkommende — Verbindung mit dem Animismus. Auch einige interessante Vermischungen von Totemtieren und Göttern z. B. bei Küstenstämmen auf den Fidschiinseln führt der Verfasser an, wo also nicht ein Aufstieg des Tieres zur Gottheit, sondern eine Aufeinanderschichtung des Glaubens polynesischer Stämme auf die totemistischen Anschauungen der melanesischen Inlandbewohner vorliegt. Eine ähnliche Schichtung ist dem Verfasser auch für Ägypten wahrscheinlich. Diese für die Totemismusforschung eingeschlagene Methode eines Ethnologen ist durchaus zu empfehlen, nur muß man auch von vornherein ins Auge fassen, daß die einzelnen Elemente, die man mit dem Totemismus verwachsen findet, nicht notwendig immer von außen hinzugetreten sein müssen, denn ein reiner Totemismus füllt das religiöse Bedürfnis nicht aus. Und muß nicht dem Totemismus schließlich auch eine Art Magie oder besser Emanismus zugrunde liegen?

Alfred Bertholet, Über den Ursprung des Totemismus, 14 S. aus der Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen, Mohr-Siebeck 1920.

Nach einer kurzen Kritik verschiedener Erklärungen des Totemismus stellt der Verfasser eine neue Hypothese als eine seiner Wurzeln auf, nämlich die Absicht, sich unter dem Tiernamen, d. h. indem man das Totemtier zu sein vorgibt, vor Nachstellungen von Dämonen zu sichern. Daher habe man sich bestrebt, sich ihm durch Nachahmung, Masken, Abzeichen usw. gleichzustellen. Indessen werden keine Beweise dafür angeführt, sondern nur entfernte Parallelen, nach denen der einzelne vermittels Geheimhaltung des Namens, Stellvertretung durch Tiere, Vermummung usw. geschützt werden soll oder sich zu schützen sucht.

Siegm. Freud, Totem und Tabu, einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Leipzig u. Wien, Hugo Heller u. Co. 1913. 149 S. 8°. Sonderabdruck aus „Imago" Bd. I u. II 1912/13.

Das Büchlein besteht aus vier Abhandlungen, die meistens auf dem Material von Frazer beruhen und psychoanalytisch, d. h. durch Erforschung des unbewußten Anteils am individuellen Seelenleben, die Tatsachen der Völkerkunde erklären wollen. Die erste spricht von der Inzestscheu, von der die Exogamie ihren Ausgang nehmen soll. Freud will nun namentlich an Neurotikern nachweisen, daß die Neigung zum Inzest in hohem Grade bestanden hat und noch in den kindlichen Regungen besteht. Weshalb aber die Naturvölker diese natürliche Neigung so energisch bekämpft und ihr nicht vielmehr nachgegeben haben, wie man erwarten sollte, verrät uns der Verfasser erst später.

In ähnlichem Gedankengang geht Verfasser dann anderen Tabubestimmungen, besonders in bezug auf einen erschlagenen Feind, den König, einen Verstorbenen usw. zu Leibe. Tabuvorschriften sind Verbote, also hatte man besondere Neigung, das Verbotene zu tun, nämlich z. B. Könige und Priester zu töten und Verstorbene zu mißhandeln, da man sie ja nicht anrühren sollte. Der Hang zum Morden sei in der Tat im Unbewußten vorhanden, was sich in Träumen und in der Neurose kundtue. Neben solchen Gefühlen des Hasses seien aber stets solche der Verehrung und Liebe und daher Regungen des Gewissens beim bloßen Gedanken daran und erst recht nach begangener Tat vorhanden. Daher werde der Sieger im Kampf infolge von Gefühlen der Reue, der Wertschätzung und des bösen Gewissens Sühnezeremonien unterzogen, dem König werde unbegrenzte Macht und viel Wohlwollen zugeschrieben, ähnlich wie der Sohn den Vater zugleich liebe und schätze, aber auch hasse. Die Sühnevorschriften dem Verstorbenen gegenüber rührten von dem Gefühl her, daß man ihn eigentlich ermordet habe, weil man seinen Tod gewünscht und so vielleicht wirklich veranlaßt habe. Diese Gefühle des Hasses, die der Überlebende krampfhaft leugne, würden dann als bei dem Toten vorhanden vorausgesetzt, woraus sich die Furcht

vor diesem erkläre. Wenn man aber daran Anstoß nehme, daß man ein soziales Element wie das Tabu einer Zwangsneurose gleichstelle, so sei diesem Einwand folgendes zu entgegnen. Wenn die Tabuübertretung sich nicht spontan von selbst rächt, so wird sie durch die Stammesgenossen gestraft, weil sich sonst das verdrängte Begehren, das Tabuverbot zu mißachten, bei allen regen würde. Und so kann es nicht selten vorkommen, daß die Vollstrecker der Sühne unter dem Vorwande der Strafe dieselbe frevle Tat begehen. Das sei eine der Grundlagen der menschlichen Strafordnung überhaupt, und sie habe die Gleichartigkeit der verbotenen Regungen beim Verbrecher wie bei der rächenden Gesellschaft zur Voraussetzung.

Es sei mir gestattet, auf die anderen beiden Abhandlungen nicht weiter einzugehen, da ich eine Befruchtung der ethnologischen Forschung durch die Schrift für ausgeschlossen halte. Nur die eingangs erwähnte Inzestscheu sei noch aus der vierten Abhandlung „Die infantile Wiederkehr des Totemismus" kurz erklärt. Die Söhne haben den Vater, den Gebieter der Vaterhorde, getötet, haben den Mord dann aber bereut, da sie, wie alle Söhne, den Vater nicht nur haßten, sondern auch liebten und verehrten. Aus ihrem Schuldbewußtsein heraus beschlossen sie, sich die frei gewordenen Frauen der Vaterhorde zu versagen, und richteten das Inzestverbot auf. — Nun wissen wir den Grund.

Adolf Gerson, Die Scham, Beiträge zur Physiologie, Psychologie und Soziologie des Schamgefühls. Bonn, Marcus u. Weber 1919. 68 S. 8°. (Abhandlungen aus dem Gebiete der Sexualforschung Bd. I, Heft 5.)

Der Gedankengang des Verfassers, für den er sich entschieden auf frühere, jetzt meist verlassene Anschauungen der Ethnologen stützt (Gruppenehe, Unkenntnis der Bedeutung des Zeugungsakts), ist folgender. Der Schamreflex besteht in einem vom Zorn herstammenden Erröten, verbunden mit der Hemmung

des Selbstbewußtseins. Das geschlechtliche Schamgefühl trat zuerst beim Weibe auf, und zwar gleichzeitig mit dem Aufkommen der Einehe. Das „Urweib" kämpfte stets gegen den es packenden Mann. War es überwältigt, so trat, wie bei Tieren, Schreckstarre ein. Nach der allmählichen Gewöhnung an den geschlechtlichen Akt und der Erziehung zur Ehe blieben die Zornreflexe als „holde Verwirrung", Augenschließen usw. übrig. Die Schamhülle hat mit dem Schamgefühl nichts zu tun. Sie kam zuerst beim Mann auf, weil die Erektion bei den Genossen Gelächter auslöste. Die Frauen ahmten die Hülle nach, weil sie zuweilen Anlaß hatten, ihr Geschlecht zu verbergen und als Männer zu gelten. Ursprünglich war unbekannt, daß zur Konzeption die Kohabitation gehört. Mit dieser Kenntnis trat die systematische Kindererzeugung auf, wodurch die erotischen Kulte aufkamen. — Eine Kritik erübrigt sich wohl. Der Verfasser würde aber vielleicht Fruchtbares leisten, wenn er nicht mit fertigen Erklärungen an die Tatsachen herantreten, sondern erst alle Einzelheiten erwägen würde.

H. Berkusky, Regenzauber, Mittl. d. Anthrop. Ges. Wien Bd. 43. 1913 S. 273—310.

Eine reichhaltige Zusammenstellung der Zaubermethoden, Regen herbeizuführen und abzuwenden, die als Material sehr willkommen sind, wenn der Verfasser auch nicht tiefer in den Gegenstand eindringt, als die bloße übersichtliche Gruppierung mit sich bringt. Einfaches Besprengen mit Wasser, Zurufe und Rauchsignale werden als eine Art Zeichensprache an die Wolken, herbeizukommen, aufgefaßt, aber noch nicht als eigentlich magische Mittel, die sich vielmehr erst daraus entwickeln können, was wohl kaum ein richtiger Gesichtspunkt ist. Dem Besprengen folgt das Hervorrufen des Wassers aus Seen, wobei die dabei gebrauchten Medien zuweilen Vertreter von Regendämonen sein können. An die Seen schließen sich feuchte Höhlen und hohe Berge als geeignete Örtlichkeiten zum Regen-

machen. Tiere (Katzen, Frösche, Schlangen usw.), Pflanzen und Steine (Meteoriten usw.) und andere Objekte werden als Medien benutzt. Ursachen von Dürre oder Regen sind Verfehlungen, unter besonderen Umständen Verstorbene und böse Geister. Verscheuchen der Wolken geschieht u. a. durch Entblößen und durch Feuer.

Ed. Hahn, Von der Hacke zum Pflug, Leipzig, Quelle u. Meyer 1914. 114 S. 8° (Wissenschaft und Bildung 127).

Kernpunkt dieses Büchleins bildet des Verfassers früher verfochtene und noch jetzt aufrechterhaltene Anschauung, daß die Zähmung des Rindes, der Wagen und der Pflug religiösen Triebkräften ihre Entstehung verdanken, worauf ich bereits in einer früheren Berichterstattung der Schrift von Hahn, Die Entstehung der Pflugkultur, eingegangen bin (XIII S. 457). Wenn man auch heute seinem Gedankengange nur unter Vorbehalt folgt, so liegt dieses einfach daran, daß praktische Erfindungen auch sonst kaum mit Sicherheit auf religiöse Ideen zurückgeführt werden können — vielleicht mit Ausnahme der Schrift —, so sehr sie auch damit verknüpft erscheinen. Auf alle Fälle bleibt der große religiöse Zusammenhang, in dem Hahn diese Kulturerrungenschaften zu zeigen versteht, dauernd fruchtbar und wird noch zu manchen Untersuchungen Anlaß geben. Und das ist die Hauptsache und des Verdienstes genug. Vgl. John Loewenthal, Zur Erfindungsgeschichte des Pflugs und Hahns Entgegnung, Zeitschr. d. Ges. f. Anthrop. Berlin 1916 S. 11 u. 340.

Reinhard Hofschlaeger, Der Ursprung der indogermanischen Notfeuer. Archiv f. d. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik Bd. VI. Leipzig 1913. S. 174—188.

Getreu seiner Methode, die er in dem Ursprung der Heilmethoden (s. Arch. XIII S. 439) angewandt hat, sucht der Verfasser die Herkunft der Notfeuer und der ihnen nahe verwandt erachteten Sonnenwendfeuer in ursprünglich durchaus zweckmäßigen Maßnahmen, nämlich in den Schutzfeuern — na-

mentlich zum Schutze der Herden — gegen Insekten, für die er zahlreiche Belege beibringt. Dazu kommt noch der einleuchtende Umstand, daß den Insektenschwärmen von jeher, und nicht mit Unrecht, der Ursprung von Krankheiten zugeschrieben wurde. Solche zweckentsprechenden Dauerfeuer seien später durch augenblicklich heilende oder prophylaktische, z. T. periodische Kultfeuer ersetzt worden. Der Verfasser verficht seine These sehr geschickt. Ob aber die reinigende Kraft des Feuers und Rauches nicht direkt — ohne vorhergehenden Insektenschutz — höher bewertet worden ist, als ihr zukommt, d. h. magisch geworden ist, ist immerhin sehr leicht möglich, namentlich wenn man die Entsprechung von Sonne und Feuer dazunimmt. Jedenfalls hat man alle Ursache, die Hypothese des Verfassers im Auge zu behalten.

Alberta Johanna Portengen *De oudgermaansche dichtertaal in haar ethnologisch verband.* Dissertation. Leiden, H. L. van Nifterik 1915. VIII u. 209 S. 8°.

Diese germanistische Dissertation sucht auf einem weiten Umwege über die Ethnologie zu beweisen, daß gewisse außergewöhnliche und umschreibende Ausdrücke in der altgermanischen Poesie nicht der dichterischen Phantasie entsprossen sind, sondern der Tabusprache, d. h. den Worten und Sätzen, welche zur Vermeidung von Unheil für Bezeichnungen des täglichen Gebrauchs in gewissen Lagen und Beschäftigungen angewandt wurden. Die aufgestellten Wortgruppen finden viele Übereinstimmungen im Altindischen. Ein Beweis wird aber erst versucht durch Parallelen mit indonesischer Poesie, wo die Beziehung auf die Tabusprachen deutlich wird. Um überhaupt solche weitreichenden Gedanken zu fassen, mußte die Verfasserin über umfassende ethnologische Kenntnisse verfügen, und dementsprechend war sie genötigt, in ausführlicher Darstellung sowohl die verschiedenen Sondersprachen überhaupt, u. a. auch Priestersprachen, Frauensprachen zu berücksichtigen, als auch das Worttabu in seinem religiös-zauberischen Urgrund

zu behandeln. Zum Altgermanischen zurückkehrend geht sie dann auf das Bestehen einer Tabu-Fischersprache in Norwegen, den Faröer, Shetlandsinseln usw. ein, da sich im Altgermanischen derartiges nicht feststellen läßt, und weist hier Entsprechungen mit den altnordischen dichterischen Ausdrücken nach. Schließlich weist die Verfasserin auf Grund des gewonnenen ethnologischen Materials auf die Ursachen hin, weshalb gerade bei gewissen vorgefundenen Wortgattungen die Idee einer Tabuierung nahelag.

Es ist nicht notwendig, daß der Ethnologe nun gleich aus seinen eigenen Erfahrungen heraus Tabuworte in der ihm bekannten Dichtung der Naturvölker findet, um daraufhin ein Urteil über die Richtigkeit in den vorliegenden Fällen abzugeben. Dazu würde ein besonderes Studium gehören, zumal die Idee neu ist. Sicherlich ist die Poesie nicht auf diesem Wege entstanden (was die Verfasserin auch nicht behaupten will), und man sieht auch zunächst nicht ein, weshalb gerade der Dichter sich solcher Tabuausdrücke bemächtigt haben soll, da er an sich nicht genötigt ist, nach diesen zu greifen, sondern nur nach mythologischen Gedanken und Bezeichnungen überhaupt. Trotzdem wird man schon allein den Hinweis auf die sachkundig gesammelten Entsprechungen und die besonnene Beweisführung als sehr dankenswertes Ergebnis anerkennen müssen. Hoffentlich verschwindet der Gedanke nicht aus dem wissenschaftlichen Arbeitsfelde oder erzeugt andere, die immer engere Kreise des Verständnisses um die aufgezeigten Tatsachen ziehen.

Mythologie

Fritz Langer, Intellektualmythologie, Betrachtungen über das Wesen des Mythus und die mythologische Methode Leipzig, B. G. Teubner 1916. XII u. 269 S. 8°.

Es gibt Hypothesen, von deren Richtigkeit man überzeugt ist, weil sie einigen in die Augen springenden Tatsachen gerecht werden; die man aber auch zum Aufbau benutzen kann,

wenn sie nicht zutreffen, weil immer noch genug als Unterlage übrigbleibt. Eine solche Hypothese ist des Verfassers Idee vom mythischen Monismus, von der ursprünglichen Identität des Sinnbegriffs mit dem Objekt, eine Idee, von der er auch die Entstehung der Sprache ableitet. Diese Anschauung will besagen, daß mit dem Aufkommen der Worte zugleich das Geistige in dem Objekt bestand oder anders ausgedrückt, daß jedes Objekt dadurch in den Bereich der Religion oder des Mythus trat. Aus dem Satz: „Das Objekt bedeutet nicht, es ist, was der Mensch an ihm erkannt hat", folgt auch der Zauberglaube. Allmählich schwindet der Geist, der Sinnbegriff wird zum Symbol, der die Merkmale umfassende Gattungsbegriff, die bloße Bezeichnung des Objekts scheidet sich ab, es entsteht ein mythischer Dualismus. Der geistige religiöse Begriff, der von allgemeinen Ideen heraus mit neuem Inhalte erfüllt ist, bleibt nun das Ziel der religiösen und mythologischen Erforschung, was der Verfasser Intellektualmythologie nennt. Er wendet sich mit dieser Forderung bewußt gegen die Auffassung, daß der Mythus Erzeugnis einer spielerischen Phantasie und des Traumlebens ist, will vielmehr das Denken der primitiven Menschheit aus der geschichtlichen Entwicklung der religiösen und mythischen Sinnbegriffe aufzeigen. Nicht die Einsetzung eines Objekts in den Mythus, wie Sonne, Mond, Wolke usw. ist ihm das Ziel der Forschung, denn durch das Objekt wird nicht der Sinn erklärt. Auch die psychologische Methode dringt nicht in den Kern, sondern diese und alle anderen Versuche sind gegenüber der Intellektualmythologie nur untergeordnete Hilfsmittel. Im Mythus gibt sich die ganze Weltanschauung kund, wie überhaupt die Religion nicht auf den Kult beschränkt ist, sondern die Weltauffassung umspannt, und die Allegorien darin festzustellen, heißt das gesamte soziale Leben mit seinen sittlichen Kräften verstehen. Es sei noch erwähnt, daß der Verfasser mit treffenden Betrachtungen der Degenerationstheorie entgegentritt und be-

reits die Sittlichkeit in jeder mit noch so abstoßenden Bräuchen behafteten Gesellschaft findet. Mit dieser sozialen Auffassung der Religion hängt auch sein Gegensatz zu dem individuellen Gott-Erleben zusammen, das nur in der modernen Spaltung zwischen Individuum und Gemeinschaft seine Wurzel hat.

Langer nimmt seine Beispiele aus dem deutschen Volksglauben, dem germanischen Mythus und aus der christlichen Glaubenswelt. Was er aus der Ethnologie bringt, zeigt, daß er darin nicht bewandert ist. Das vorsichtige Suchen nach Sinnbegriffen gibt er da auf, und es treten bloße Behauptungen an die Stelle. Im einzelnen sieht da doch vieles anders aus als in der ihm geläufigen Kulturwelt. Trotzdem wird auch der Ethnologe seine allgemeinen Ideen mit Erfolg anwenden, und es wäre wünschenswert — was wohl kaum zu hoffen ist — ihn als Mitarbeiter auch auf diesem Gebiete zu gewinnen, zum Nutzen für seine wie für unsere Sache. Alles in allem ist es die Einheitlichkeit und klare Durcharbeitung seiner Gesamtauffassung, sein Bemühen, auch in dem Primitiven schon den denkenden Menschen zu erfassen und seine, positive Werte in der Forschung fordernde, verschwommenen Spekulationen abgekehrte Methode, was sein Buch auch für den Ethnologen fruchtbar macht. Der Berichterstatter selbst hat von jeher eine Reihe verwandter Thesen selbst verfochten, z. B. daß Menschwerdung und Religion zusammenfallen, daß Religion das Heraustreten aus der Tierheit bedeutet, und daß sie das ganze Leben der Primitiven umfaßt.

2 Geschichte der christlichen Kirche

(Liturgik, Archäologie, Epigraphik)

Von Hans Lietzmann in Jena

Die Liturgik erfreut sich allmählich einer steigenden Beachtung, nachdem sie allzulange über Gebühr vernachlässigt worden war. Und gerade bei dieser Sachlage ist es doppelt notwendig, darauf hinzuweisen, daß für historische und vergleichende Arbeit auf diesem Gebiet die Anknüpfung an die lebendige Praxis der katholischen Kirche, die ja mit staunenswerter Zähigkeit ältestes Gut bis in die Gegenwart gerettet hat und Anschauung von Sitten und Riten längst vergangener Jahrhunderte vermittelt, eine unabweisbare Notwendigkeit ist. Es sind also die gegenwärtig üblichen Ritualbücher der Kirche unentbehrliche Quellen für den Religionshistoriker. In Deutschland ist die Pustetsche Verlagshandlung in Regensburg die maßgebende Lieferantin dieses Materials: ihre Druckerei stellt die liturgischen Bücher[1] in einer technisch vorzüglichen Ausstattung in Schwarz- und Rotdruck her und trägt durch eine philologisch geschulte Redaktion für Durchführung einer einwandfreien Orthographie und Akzentuierung Sorge. Das Pontificale enthält das Ritual für alle dem Bischof obliegenden

[1] Liturgische Bücher von Fr. Pustet, Regensburg und Rom: *Pontificale Romanum*, ed. 2 post typicam 1908. *Rituale Romanum*, ed typica 1913. *Graduale sacros. eccles. Romanae de tempore et de sanctis, S. D. N. Pii X P. M. iussu restitutum et editum.* ed. 2 Ratisbonensis juxta Vaticanam. 1911. *Breviarium Romanum... Pii X auctoritate reformatum* ed. 1 iuxta typicam, 4 Bde. in 12°. ed. 2 iuxta typicam, Miniaturausgabe, 4 Bde. *Vesperale Romanum excerptum ex Antiphonali S. R. E. iussu Pii X restituto et edito.* ed. 2 iuxta novissimas rubricas. 1916. Karl Weinmann *Psalmenbuch* 1915. *Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae iuxta kalendarium ecclesiae universalis pro anno MCMXVIII.* 1917 (Allgem. Direktorium). *Das römische Martyrologium*, neu herausgegeben unter Papst Pius X. Einzig genehmigte Übersetzung ins Deutsche, 1916.

Funktionen, unter denen besonders die Firmung, die Ordinationen und die Weihung einer Kirche (vgl. A. Dieterich, Kl. Schriften 227) hervorgehoben seien. Das Rituale bringt das Zeremonial der Sakramentsspendungen und Benediktionen aller Art, das Missale die Meßgebete und die Riten besonderer Feste, namentlich der Karwoche; es hat die ältesten Stücke abendländischer Liturgie bewahrt. Das Graduale bringt nicht nur die ja auch im Missale stehenden Texte, sondern vor allem die in kirchlicher Notenschrift gegebenen Melodien der Meßgesänge, und zwar in der altkirchlichen Brauch wiederherstellenden Form des *Cantus Gregorianus*, den Pius X 1905 an die Stelle modernisierender Musik gesetzt hat. Das für die Frömmigkeit des Katholizismus und die praktische Religionsübung in Vergangenheit und Gegenwart wichtigste Buch nach dem Missale ist aber unstreitig das Brevier, von dem Pustet drei Ausgaben veranstaltet hat. Die größte sog. 12°-Ausgabe ist durch freigebige Gestaltung der Textform, weitgehenden Abdruck der sich wiederholenden Gebete usw. besonders bequem zum Gebrauch. Das mir vorliegende „Miniaturbrevier" ist eine ganz hervorragende technische Musterleistung: 4 Bändchen von 13.5×8×1.5 cm Größe, in weichem Ganzlederband, mit tadellos scharfem zweifarbigen Druck, der in keiner Weise als Augenpulver wirkt, umfassen die ganze Fülle der Texte, aus denen sich das alltäglich rezitierte und gesungene Officium der „Kanonischen Stunden" zusammensetzt: Psalmen und Hymnen, Gebete und Homilien der Kirchenväter, Bibeltexte und — für alle Heiligenfeste — die Legende des Tages! Die Bände des Breviers, den meisten Gelehrten eine *terra incognita*, verdienen eifriges Studium und eignen sich insbesondere in der hier gebotenen Ausstattung als Reisebegleiter des Philologen und Religionshistorikers. Eine speziell für Nichtfachleute bestimmte Einführung[1] in das Brevier habe ich in den „Kleinen Texten"

[1] Liturgische Texte X: Hans Lietzmann *Einführung in das römische Brevier*, Bonn, Marcus u. Weber 1917 (Kleine Texte 141). Eine

erscheinen lassen, um die Benutzung dieser ergiebigen Quelle zu erleichtern. Das alljährlich erscheinende sog. „allgemeine Direktorium" gibt kurz an, welches Pensum an jedem Tag zu beten ist, ohne Berücksichtigung der Diözesaneigenheiten. Die Texte speziell der Vesper und Komplet für das ganze Jahr vereinigt das Vesperale, ein Auszug aus dem Brevier und zugleich aus dem Antiphonar; denn die Gesangstexte sind sämtlich mit Noten versehen, die auch hierfür den *Cantus Gregorianus* wiedergeben, der Reform Pius X. entsprechend. Die Psalmen für Vesper und Komplet mit Noten (im Violinschlüssel) bringt das von Weinmann bearbeitete Psalmenbuch. Eine Ergänzung des Breviers ist das Martyrologium, dessen Wortlaut im Chorgebet täglich bei der „Prim" rezitiert wird. Es geht in seinen Wurzeln durch mannigfache Formen des Mittelalters auf das sog. *Martyrologium Hieronymianum* zurück. Pustet hat 1916 eine deutsche Übersetzung veranstaltet, welche auch für wissenschaftliche Zwecke von Nutzen ist durch die sorgfältige geographische Arbeit, die in der Wiedergabe der alten Ortsnamen steckt.

Von den liturgischen Büchern der Gegenwart zu denen der Vergangenheit führt uns die Ausgabe des St. Galler gelasianischen Meßbuches n. 348 aus dem IX. Jahrhundert, welche der Benediktinerpater K. Mohlberg[1] veranstaltet hat. In einer relativ reinen römischen Gestalt ist uns das sog. *Gelasianum* nur durch einen vatikanischen Codex Reginae erhalten. Im Merowingerreich hat man diese Form gern gebraucht und sie, wie natürlich, den fränkischen Bedürfnissen durch Zusätze angepaßt. In dem St. Galler Meßbuch haben wir nun eine Form

bequeme Zusammenstellung der einschlägigen liturgischen Texte aus den verschiedenen Ritualbüchern bietet Liturg. Texte XI: Ildefons Herwegen *Taufe und Firmung nach dem römischen Missale, Rituale und Pontificale* (Kleine Texte 144).

[1] Liturgiegeschichtliche Quellen 1/2: *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung,* hrsg. v. K. Mohlberg, Münster i. W., Aschendorff 1918.

vor uns, die eine Überarbeitung der gelasianischen Grundlage unter starker Einwirkung des seit dem Ende des VIII. Jahrhunderts im Frankenreich sich ausbreitenden Gregorianums darstellt, freilich auch wieder nicht des reinen, sondern des fränkischer Sitte entsprechend umgearbeiteten Gregorianums. Der Codex ist also ein höchst interessantes Beispiel „für die Verpflanzung einer römisch-fränkischen Eigenliturgie auf alamannischem Boden in eine deutsche Benediktinerabtei". Mit peinlichster Sorgfalt hat Mohlberg seine Handschrift ediert. Die Vorrede gibt über alle bibliothekarischen und paläographischen Fragen erschöpfend Auskunft: es sei besonders auf die S. LXXXIXff. gegebene Liste aller verwandten „rätischen" Schriftdenkmäler verwiesen. Der Text ist ein diplomatisch getreuer Abdruck unter genauer Kennzeichnung aller Korrekturen und Zusätze. Die spezifisch St. Galler Beigaben der ersten Blätter sind als Anhang gedruckt, Initien-, Namen- und Sachregister schließt die Ausgabe ab. Mit diesem Bande wird ein Unternehmen eingeleitet, welches der lebhaften Teilnahme schon darum wert ist, weil es ein Sammelplatz liturgischer Arbeit in Deutschland werden soll. Mehrere mit Maria-Laach verbundene Benediktinerabteien haben sich zur Herausgabe einer Serie „liturgiegeschichtlicher Quellen" vereinigt, der eine Serie „liturgiegeschichtlicher Forschungen"[1] zur Seite tritt. Als Leiter fungieren Dölger, Mohlberg und A. Rücker. Die Forschungen eröffnet eine vorzüglich orientierende programmatische Studie Mohlbergs über Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, die auch einen Überblick über die gewaltige liturgische Literatur enthält. Dölger liefert in einer Monographie über „die Sonne der Gerechtigkeit und der

[1] Liturgiegeschichtliche Forschungen (ebd.) Heft 1: K. Mohlberg. *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung* 1919. Heft 2: F. J. Dölger *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis* 1918. [Über die seit Abschluß dieses Berichtes neuerschienenen Hefte wird im nächsten Referat zu sprechen sein.]

Schwarze" einen reiches Material verarbeitenden Kommentar zu der *Abrenuntiatio diaboli* mit ihrer Absage nach Westen, dem Anspeien und Schlagen des Teufels; die kultische Bedeutung von Rechts und Links, Osten und Westen, der schwarzen Farbe des Bösen und der Sonnenvorstellung Christi sind weitere Themata, die für den Religionshistoriker wertvollen Stoff bescheren. Möchte doch auch der Plan, neben diesen so glücklich inaugurierten Reihen ein Jahrbuch für Liturgiegeschichte ins Leben zu rufen, durch rege Teilnahme der wissenschaftlichen Welt zur Ausführung gelangen.[1]

Ein Palimpsest des Gregorianischen Sakramentars hat der Beuroner Benediktiner P. Dold[2] in Mainz wenigstens bruchstückweise ausfindig gemacht und vermittelst der vortrefflich ausgebildeten photographischen Reproduktionstechnik des Palimpsestinstitutes lesbar gemacht. Er glaubt damit einen Kodex entdeckt zu haben, der etwa Anfang des VIII. Jahrhunderts aus England an den hl. Bonifatius geschickt sei, also ein „vorhadrianisches Sakramentar". Das dürfte, wie Mohlberg gezeigt hat, ein Irrtum sein, zumal die Hauptbeweisstelle auf einem ganz einwandfrei festzustellenden Lesefehler beruht. Die Handschrift ist eine der im Karolingerreich des IX. Jahrhunderts beliebten, aber meist für uns verschollenen Prachtexemplare in Unzialschrift gewesen und so auch noch in ihren Resten willkommen.

Um das Jahr 1140 schrieb Abälard an den hl. Bernhard von Clairvaux, daß die Liturgie nach altrömischer Sitte in Rom allgemein aufgegeben sei und nur noch an der Laterankirche beobachtet werde; an den anderen Basiliken war also das sog. kuriale Officium durchgedrungen. Diese Notiz läßt ermessen,

[1] [Ist inzwischen geschehen: *Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft,* hrsg. v. O. Casel I, Münster, Aschendorff 1921.]

[2] Alban Dold *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest-Sakramentar in Gold-Unzialschrift.* Leipzig, Harrassowitz 1919 (= Texte u. Arbeiten hrsg. Erzabtei Beuron I 5). Dazu vgl. die Anzeige von K. Mohlberg *Theol. Revue* 1919, 210 ff. und 327 ff.

wie bedeutsam der Fund ist, den L. Fischer[1] aus einer Wiener, einst Salzburger Handschrift des beginnenden XIII. Jahrhunderts publiziert: den *Ordo officiorum vel consuetudinum ecclesiae Lateranensis*, welchen Bernhard von Porto, 1145 Prior des Chorherrnstiftes der Laterankirche, später Kardinal († 1176) geschrieben hat. Da haben wir eine eingehende Beschreibung der Zeremonien, Angabe der Gebete und Gesänge der Messe und des Chorgebets nebst gelegentlichen Reflexionen und Mitteilungen historischer Art: und es paßt gut zu den Worten Abälards, wenn der Verfasser öfter betont, daß man an seiner Kirche *antiquam Romanam consuetudinem* festhalte und einen Ausnahmefall ausdrücklich mit sichtlichem Bedauern notiert (S. 117 15). Damit ist uns eine wertvolle und anschauliche Quelle des römischen Ritus erschlossen. Der Herausgeber schildert in der Vorrede das Leben des Verfassers und gibt dann eine sorgfältige Beschreibung der Handschrift. Die Edition macht den Eindruck größter Sorgfalt: besonders dankenswert sind die Nachweise der Zitate. Derselbe L. Fischer[2] hat 1914 eine Studie über die kirchlichen Quatember, die vier Fastenwochen im Frühling, Sommer, Herbst und Winter veröffentlicht, welche nicht nur die kirchlich-liturgischen Probleme behandelt, sondern auch die kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Seite des Themas würdigt. Die Arbeit ist fleißig und geschickt angelegt, bringt viel Material und sichert sich dadurch von vornherein den Dank des Lesers. Aber die Frage nach Entstehungsgrund und Entstehungszeit (Callist c. 220 wegen *Lib. pont.* 17, 2!) der Quatember scheint mir nicht gelöst, auch formell am wenigsten glücklich behandelt zu sein:

[1] *Bernhardi cardinalis et Lateranensis ecclesiae prioris Ordo officiorum ecclesiae Lateranensis*, hrsg. v. Ludwig Fischer, München u. Freising, Datterer & Co. 1916. (Hist. Forschungen u. Quellen, hrsg. v. Schlecht, Heft 2/3.)

[2] Ludw. Fischer *Die kirchlichen Quatember, ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistorischer Hinsicht.* München, Leutner 1914 (Veröffentl. d. kirchenhist. Sem. in München IV 3).

eine die Zeugnisse chronologisch ordnende und im größeren Zusammenhang interpretierende Arbeitsweise wird da sicherlich noch weiter kommen. Den ägyptischen Abendmahlsliturgien widmet Th. Schermann[1] eine Studie, die jedem Liturgiker höchst willkommen sein wird. Er behandelt den Papyrus von Dêr-Balyzeh, die ägyptische Kirchenordnung, Klemens und Origenes, die Gebete des Serapion und die Paralleltexte der Apostolischen Konstitutionen, schließlich die Markusliturgie samt den übrigen griechischen und koptischen Liturgien des Mittelalters. Reiche Belesenheit und Sorgfalt zeichnen diese wie alle anderen Arbeiten Schermanns aus, und die Parallelenvergleichung der einzelnen Texte gibt viele lehrreiche Hinweise. Seiner Konstruktion der Zusammenhänge kann ich nicht immer folgen und hoffe, das in nicht ferner Zeit positiv darlegen zu können: aber des Lobenswerten bleibt mir auch ohne das genug an dem Buche. Ähnlich geht es mir, aber in verstärktem Maße, mit Schermanns[2] dreibändigem Werk über „die allgemeine Kirchenordnung", zu dem sein Buch über „ein Weiherituale der römischen Kirche am Schluß des ersten Jahrhunderts" ein Vorläufer ist. Er ist der Meinung, daß gegen Ende des I. Jahrhunderts zu Rom eine Kirchenordnung aufgestellt wurde, die uns in ihren beiden Teilen als I. sog. „apostolische Kirchenordnung" und II. „ägyptische Kirchenordnung" erhalten ist. Der I. Clemensbrief und der Barnabasbrief stehen in so enger Berührung mit ihr, daß ihre Verfasser als Autoren oder Redaktoren dieses Ritualbuches in Betracht kommen. Von Rom aus hat sich dann das Werk in der ganzen alten Kirche verbreitet. Diese ganze These ist phantastisch. Aber wertvoll und dankenswert ist die auf ihren

[1] Theod. Schermann *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends.* Paderborn, Schöningh 1912 (= Stud. z. Gesch. d. Altertums, hrsg. v. Drerup, VI 1. 2).

[2] Theod. Schermann *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung.* 3 Bde. 1914—16 (ebd. III. Erg.-Bd. 1—3).

Erweis verwandte Arbeit, weil sie ohne weiteres auch dem gute Dienste leistet, der ihrem Ziele Skepsis entgegenbringt. Bd. I bringt eine Ausgabe der genannten Kirchenordnungen; nicht so, wie es nötig wäre. Der lateinische Text des Haulerschen Palimpsestes ist von dem Latein der Funkschen Übersetzung nicht geschieden, und die koptischen, äthiopischen und arabischen Zeugen durften nicht in der englischen Übersetzung Horners zitiert werden; brauchbar ist die oft freilich erdrückende Fülle der unter dem Text gebuchten Parallelen und die Register. Der zweite Band behandelt auf 437 Seiten Kirchenämter und Sakramente, Liturgie und Gebet im I. bis III. Jahrhundert und bringt wieder eine Fülle von Stoff, Quellen und Literatur zusammen. Der dritte Band zeichnet die Geschichte der kirchlichen Tradition und insbesondere des hypothetischen Rituals bis zum IV. Jahrhundert. Eine kleine Untersuchung Schermanns[1] will die von C. Schmidt aus einem Papyrus des IV. Jahrhunderts edierten frühchristlichen Gebete als Vorbereitungsgebete zur Taufe, also als Gebete von Katechumenen nachweisen, was doch nicht überzeugend wirkt. G. Mercati[2] ist es gelungen, das Benediktionsgebet für die Früchte, welches die ägyptische Kirchenordnung enthält (Hauler p. 115), in den byzantinischen Euchologien nachzuweisen (z. B. Goar p. 655 ed. Paris), woran sich eine Reihe interessanter Bemerkungen knüpft. Über eine altspanische Form des Mönchsgelübdes oder vielmehr ursprünglich der Klostergründung handelt der gelehrte Abt von Maria Laach I. Herwegen[3]. Unter dem Namen des Fructuosus von Braga

[1] Theod. Schermann *Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe.* München, Beck 1917 (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung, hrsg. v. K. Wenger 3).

[2] Giovanni Mercati *Una preghiera antichissima degli Eucologi medievali.* (S. A. aus *Alcuni scritti e brevi saggi di studii sulla Volgata pubblicati in occasione del cinquant. monast. di S. E. il Card. Gasquet.* Rom, tipogr. della r. Accad. dei Lincei 1917.)

[3] Ildefons Herwegen *Das Pactum des hl. Fructuosus v. Braga.* Stuttgart, Enke 1907. (Kirchenrechtl. Abh., hrsg. v. Stutz, Heft 40.)

(† 670) geht ein Urkundenformular, das sich in mannigfachen Variationen wiederholt, wonach sich die aufzunehmenden Mönche in germanischen Rechtsformen dem Abt zu eigen geben *(tibi tradimus animas nostras)* unter Vorbehalt des Klagerechts bei ungerechter Behandlung. Die liturgischen Angaben des mozarabischen *Liber ordinum* (ed. Férotin 1904) ergänzen dies Bild: sie zeigen ganz entsprechend dem Text der Urkunde den Ritus der Selbstübergabe an den Abt, aber auch weiterhin die darauf erfolgende Traditio des Mönches an den beiden gemeinsamen Herrn, an Gott. Ein klares und lehrreich kommentiertes Beispiel von der Einwirkung des Rechtes auf die Ausgestaltung der Liturgie. Die an den Fastentagen in der mozarabischen Liturgie, Missale und Brevier, notierten Preces hat Wilhelm Meyer aus Speyer[1] als rhythmische Kompositionen erkannt und deshalb genauer untersucht. Er legt die Texte kritisch gesäubert vor und prüft ihre Form mit dem Ergebnis, daß er die Preces im X. Jahrhundert unter dem Einfluß der neuen Sequenzdichtung entstanden sein läßt: ihre handschriftliche Überlieferung spricht nicht dagegen. In der alten mozarabischen Liturgie sind sie dann freilich Fremdkörper. Unter der Leitung des Abtes Herwegen erscheint neuerdings eine Sammlung kleiner Hefte mit dem Titel *Ecclesia orans*[2], welche demjenigen von besonderem Wert sein werden, der sich mit den internen religiösen Stimmungen des modernen Katholizismus vertraut machen will. Hier wird die Liturgie als lebendige Kraft für die Gegenwart auf den Plan gerufen: zu ihrem Verständnis, dem absoluten wie dem historischen, wird in feinsinniger Weise auch vom ästhetischen Standpunkte aus angeleitet, so daß auch der Nichtkatholik die Büchlein mit Gewinn lesen wird.

[1] Wilh. Meyer aus Speyer *Die Preces der mozarab. Liturgie.* Berlin, Weidmann 1914 (Abh. d. Gött. Ges. phil.-hist. Kl. N. F. XV 3).

[2] *Ecclesia orans* hrsg. v. I. Herwegen (Freiburg i. B., Herder). 1. R. Guardini *Vom Geist der Liturgie.* 2. u. 3. Aufl. 1918. 3. A. Hammenstede *Die Liturgie als Erlebnis* 1919. [Weitere Hefte im nächsten Bericht.]

Ein hübsches Büchlein über das Weihnachtsfest hat Arnold Meyer[1] für weitere Kreise geschrieben und darin unser Wissen um Entstehung und Ausgestaltung des Festes zusammengestellt. Im ersten Kapitel hat er aber darüber hinaus Useners Arbeit weitergeführt und die Entstehung der Epiphaniefeier aus der Herübernahme des Dionysosfestes am 11. Tybi oder 11. Gamelion erklärt: seine Ansichten über die Gleichsetzung vom 5. Januar = 11. Gamelion 67 p. C. entsprechen auch nach meiner Erinnerung — Papiere darüber sind leider nicht vorhanden — Useners Meinung. Eine glänzende Fortsetzung von Useners Arbeit liefert Karl Holl[2] in einem Aufsatz über das Epiphaniefest. Er untersucht den liturgischen Inhalt des Festes, als welcher sich Feier von Geburt und Taufe Christi, Hochzeit zu Kana und Speisung der Viertausend samt der Wasserweihe in der Nacht vom 5. zum 6. Januar darstellt. Eine Prüfung der Nachrichten über heidnische Feste der gleichen Zeit weist auf das Geburtsfest des Aion von der Kore hin, das in der gleichen Nacht zu Alexandria begangen wurde. Da nun für dieselbe Nacht auch das Schöpfen wunderkräftigen Wassers aus dem Nil als ägyptische heidnische Sitte bezeugt ist, so liegen hier die Zusammenhänge klar zutage, die nur noch genauerer Interpretation bedürfen, der sich Holl mit aller Vorsicht hingibt. Über den Ritus der Kirchweih hat eine sehr gut unterrichtende Monographie D. Stiefenhofer[3] geliefert. Einen kurzen Überblick über Organisation, Dogma und Ritus der morgenländischen Kirchen gibt K. Lübeck[4].

[1] Arnold Meyer *Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung.* Tübingen, Mohr 1913.

[2] Karl Holl *Der Ursprung des Epiphanienfestes.* Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1917, 402ff. Vgl. *Berl. phil. Wochenschr.* 1917, 1463ff.

[3] Dionys Stiefenhofer *Die Geschichte der Kirchweih vom I. bis VII. Jahrhundert.* München, Lentner 1909 (Veröffentl. aus d. Kirchenhist. Seminar München, hrsg. v. Knöpfler. III 8).

[4] Konrad Lübeck *Die christlichen Kirchen des Orients.* Kempten u. München, Kösel 1911.

Unter den auf dem Gebiet christlicher Archäologie erschienenen Werken steht obenan Wulffs[1] Geschichte der altchristlichen Kunst. In großangelegtem Wurfe entrollt sich hier als das Ergebnis langjähriger fachmännischer Arbeit unter reicher Mitteilung der einschlägigen Literatur das Bild einer Entwicklung aller Künste, wie es vorher noch niemand zu zeichnen unternommen hat, und unterstützt von einer Fülle von Abbildungen wird eine höchst lebensvolle Darstellung gegeben. Zuerst wird die Gesamtanlage und die Dekorationsweise der christlichen Begräbnisstätten über alle Teile des *Orbis Romanus* verfolgt und die „Katakombenkunst" in ihrem sepulkral bedingten Typenschatz charakterisiert. Es folgt eine Behandlung der altchristlichen Plastik von den Sarkophagreliefs zur Freiplastik, den Staatsreliefs und schließlich den Elfenbeinen und Silbertellern. Die Darstellung der Baukunst durchwandert wiederum den Erdkreis von Osten nach Westen, schildert Basilika, Zentralbau, Profanbau und — ein höchst wichtiges Kapitel — Ornamentik. Den Beschluß macht die Geschichte der Malerei seit Konstantin in Handschriften, Tafelbildern, Mosaiken und Webstoffen. Das Ganze ist eine gewaltige Leistung und birgt eine Fülle von Belehrung und Anregung. Es ist zudem die erste altchristliche Kunstgeschichte, welche entschlossen auf die Seite Strzygowskis tritt und die treibenden Kräfte der Kunstentwicklung im Osten sucht. Aber die Sicherheit des Vortrages und die Freude an dem schön gefügten Gebäude Wulffs darf den Leser nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir hier in den Grundlagen und den entscheidenden Teilen des Baues eine Konstruktion vor uns haben, die mit vielfach ganz unzulänglichem Material aufgeführt ist. Das Bestreben, zu positiven Resultaten zu kommen, verführt

[1] Oskar Wulff *Die altchristliche und byzantinische Kunst I:* Die altchristl. Kunst von ihren Anfängen bis zur Mitte des ersten Jahrtausends. Berlin-Neubabelsberg, Athenaion. 1914—15. Vgl. meine ausführliche Anzeige in *Theol. Lit. Ztg.* 1917, 432 ff.

Wulff nicht selten zu Entscheidungen, die einer ruhigen Nachprüfung nicht standhalten, und seine im Einleitungskapitel vorgetragenen Ansichten über die theologischen und kirchlichen Zusammenhänge und Strömungen entbehren der dem Verfasser auf kunstgeschichtlichem Gebiet in so reichem Maße zur Verfügung stehenden Sachkunde. Wesentlich die römischen Denkmäler behandelt — dem amtlichen Wirkungsgebiet seines Verfassers entsprechend — das Handbuch der christlichen Archäologie von O. Marucchi[1], welches der Benediktiner O. Segmüller ins Deutsche übersetzt hat. Es orientiert vom Standpunkt des gläubigen Katholiken aus in einer zumeist auch dem Laien verständlichen Weise eingehend über die Geschichte der römischen Christengemeinde und ihre Legenden, über die römischen Kirchen und die Katakomben, ihre Malereien und ihre Inschriften. Viele Leser werden für den Abdruck der Itinerarien nebst Zubehör in acht Kolumnen genau nach De Rossi, *Roma Sotterranea* I 174ff. dem Verfasser besonderen Dank wissen. Eine schlechthin grundlegende Arbeit widmet den römischen Kirchen J. P. Kirsch[2] durch seine Studie über „die römischen Titelkirchen im Altertum". Die meisten und ältesten Kirchen Roms werden im IV. Jahrhundert als *'tituli'* bezeichnet: sie sind die eigentlichen Pfarrkirchen gewesen, an denen der regelmäßige Gottesdienst und der Taufunterricht hafteten, und sind auch meist bis zur Gegenwart als Titelkirchen der Kardinäle bekannt geblieben. Kirsch nimmt nun eine nach der anderen vor, untersucht den archäologischen Befund etwaiger Grabungen, die historischen oder legendären Nachrichten und bucht mit besonnener Kritik das Resultat. Es ergibt sich, daß die Mehrzahl der Tituli ur-

[1] Orazio Marucchi *Handbuch der christlichen Archäologie,* deutsch bearbeitet v. Frid. Segmüller, Einsiedeln, Benzinger & Co. 1912.

[2] Joh. Peter Kirsch *Die römischen Titelkirchen im Altertum.* Paderborn, Schöningh 1918 (Stud. z. Gesch. d. Kult. d. Altert., hrsg. v. Drerup IX 1, 2).

sprünglich Privathäuser gewesen sind, welche dann in den Besitz der Gemeinde übergingen und allmählich durch größere Basiliken ersetzt wurden. 'Tituli' heißen sie, wie Kirsch ansprechend vermutet, nach dem Türschild (= *titulus*), das den Namen des Hausbesitzers trug. Im III. Jahrhundert scheint die feste Verteilung der Presbyter auf die Tituli zugleich mit einer Neuorganisation der Gemeinde stattgefunden zu haben, während die Coemeterialkirchen keine fest angestellten Presbyter hatten. Im Laufe des IV. und V. Jahrhunderts wurde der Kultus besonders verehrter Märtyrer von den Coemeterialkirchen in die Stadt verlegt und mit einzelnen Tituli verbunden; und bald wurde durch die Legende der Heilige zum Stifter des Titulus. Harnack[1] hat hieran anknüpfend festgestellt, daß die Einteilung Roms in 7 kirchliche Regionen durch Bischof Fabian (236—250) nicht mit den Titelkirchen zusammenhängt: denn diese liegen planlos verteilt in den Regionen durcheinander, so wie sie zufällig gestiftet sind. Vielmehr sieht die Neueinteilung in 7 Regionen sowohl von den bürgerlichen 14 Regionen des Augustus ab — das ist wenigstens wahrscheinlich —, als auch von jeder Rücksichtnahme auf die Wirkungskreise der Presbyter. Es zeigt sich die Selbständigkeit der diakonalen Organisation, die nicht nur regelmäßig den Bischof aus ihrer Mitte zu stellen pflegte, sondern auch nach dem Tode Fabians in corpore den Bischof vertraten, wie Harnack aus Cyprian epist. 8 erschließt. Die Tradition, daß Petrus und Paulus[2] wirklich an den Stellen der heutigen Peters- und Paulskirche in Rom bestattet sind, habe ich kritisch geprüft und für wahrscheinlich befunden: eine entscheidende Rolle spielen dabei die Ausgrabungsberichte des XVI. und XVII. Jahrhunderts. Bei der Untersuchung der

[1] Ad. v. Harnack *Zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation der stadtrömischen Kirche.* Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1918, 954ff.

[2] Hans Lietzmann *Petrus und Paulus in Rom.* Liturgische und archäologische Studien. Bonn, Marcus u. Weber 1915.

liturgischen Quellen ergaben sich einige Resultate auch für die Papstchronologie im III. Jahrhundert, Datierung und Überlieferung der ältesten römischen Sakramentare, Alter des Meßkanons, Geschichte der Stuhlfeier Petri, des Epiphaniefestes und der Begleitfeste der Weihnacht.

C. M. Kaufmann's[1] Handbuch der christlichen Archäologie hat bereits nach acht Jahren eine zweite Auflage erlebt, die eine Zunahme des Umfangs um 182 Seiten aufweist. Seinen Gesamtcharakter hat das Buch nicht geändert und somit auch seine Unzulänglichkeit bei strengeren wissenschaftlichen Ansprüchen beibehalten. Aber im einzelnen ist viel gebessert und besonders der Orient mit seinen Denkmälern reicher zu Wort gekommen, auch das Bildermaterial stark vermehrt. Das nun ans Ende gestellte Kapitel über Epigraphik ist durch einen Abschnitt über Ostraka und Papyri erweitert. Bald nach dem Erscheinen dieser Neuauflage hat Kaufmann[2] auch ein besonderes Handbuch der altchristlichen Epigraphik herausgegeben. Daß ein Bedürfnis nach einem solchen Werk besteht, ist unfraglich, und deshalb wird das neue Buch auch viele Leser und Benutzer finden, zumal es in ausgiebiger Weise lateinische und griechische Inschriftentexte mitteilt, nicht nur in Umschrift, sondern auch in Abbildungen. Aber zu einer wirklich wissenschaftlichen Einführung in die Probleme und Erläuterung der Texte reicht das Vorgetragene nicht aus, ist auch mit nicht wenigen Irrtümern und Flüchtigkeiten behaftet, und die Wiedergabe der Texte läßt die erforderliche Präzision vermissen.[3] Die „chronologische Hilfstabelle" am Ende des Buches gibt wesentlich eine Konsularliste vom Jahre 67—542

[1] Carl Maria Kaufmann *Handbuch der christlichen Archäologie* 2. Aufl. Paderborn, Schöningh 1913.

[2] C. M. Kaufmann *Handbuch der altchristlichen Epigraphik*. Freiburg i. Br., Herder 1917.

[3] Das hat Ernst Diehl in eingehender Besprechung *Theol. Lit. Ztg.* 1918, 200ff. nachgewiesen.

nebst Kaiser- und Papstdaten mit Bemerkungen. Kaufmann nutzt hier die speziell zum Handgebrauch für Historiker und Epigraphiker in jahrelanger sorgfältigster Arbeit zusammengestellten *Fasti consulares* von Liebenam (Kleine Texte 41/43) reichlich, wenn auch gelegentlich bös mißverstehend, aus, aber er zitiert sie nirgends — auch nicht S. 47 A. 1! Das gilt bei uns als unerlaubt.

E. Diehl's[1] Auswahl altchristlicher lateinischer Inschriften ist in erheblich verbesserter Form neu erschienen. Möchte doch auch sein umfassendes Corpus der lateinischen christlichen Inschriften, dessen Manuskript seit Jahren fertiggestellt ist, bald die Ungunst der Verhältnisse überwinden und der wissenschaftlichen Welt seine Dienste leisten. Den christlichen Inschriften Spaniens speziell widmet E. L. Smit[2] eine Studie, die übersichtlich zusammenstellt, was diese Quellen zur Erkenntnis des sozialen, kirchlichen und religiösen Lebens der alten spanischen Kirche ausgeben. Smit ist selbst in Spanien gewesen und konnte so manche Denkmäler und Literatur benutzen, die uns unzugänglich sind. Er bringt S. 135—143 einen Nachtrag von 43 Inschriften zu Hübners Sammlung und fügt ferner einige Abklatsche in Photos bei. Eine Anzahl Karten von Spanien mit Einzeichnung der Orte, an denen altchristliche Denkmäler gefunden sind, beschließt das dankenswerte Buch. Die altchristlichen Bauten von Istrien und Dalmatien beschreibt W. Gerber[3] in einem zusammenfassenden Überblick, der manchem Leser über die erstaunliche Menge und Bedeutsamkeit des dort Erhaltenen die Augen öffnen wird. Besonders beachtenswert sind die mehrfach auftretenden Doppel-

[1] Ernst Diehl *Lateinische altchristliche Inschriften,* mit einem Anhang jüdischer Inschriften, ausgewählt und erklärt. 2. Aufl. Bonn, Marcus u. Weber 1913. (Kleine Texte 26/28.)

[2] E. L. Smit *De Oud-Christlijke Monumenten von Spanje.* S'Gravenhaage, Nijhoff 1916.

[3] William Gerber *Altchristliche Kultbauten Istriens und Dalmatiens.* Dresden, Kühtmann 1912.

anlagen von zwei Basiliken nebeneinander, die ihr frühestes Beispiel wohl in den beiden nun durch Gnirs publizierten Kulträumen unter dem Dom zu Aquileja finden. Aber auch in Parenzo ist ein rechteckiger Saal mit Altarplatz zum Vorschein gekommen, der später durch rechteckigen Anbau verdoppelt wurde. Basiliken mit rechteckigem Chor begegnen auch auf der Insel Brioni und in Due Castelli: wie denn überhaupt die von dem üblichen italienischen Schema vorteilhaft abweichende lebendige Fülle der Bauformen für diese östliche Adriaküste bezeichnend ist. Johann Georg[1], Herzog zu Sachsen, hat über einen im Oktober 1910 unternommenen Besuch im Katharinenkloster am Sinai einen anschaulichen Bericht mit zahlreichen Abbildungen des Klosters und seiner Kunstdenkmäler veröffentlicht. Als eine Fortsetzung davon erscheint der erheblich umfangreichere Bericht[2] über eine im Herbst 1912 unternommene Reise durch das christliche Ägypten. Ein Besuch in der von Kaufmann entdeckten Menasstadt macht den Anfang, dann folgt Kairo, die Klöster der nitrischen Wüste, das weiße und das rote Kloster, die große Nekropole El-Bagawat in der Oase Chargeh, Abydos, Denderah, Luxor, das Simeonskloster von Assuan und die nubischen Denkmäler. So sind alle die Dinge, von denen man im einzelnen des öfteren hört, und dazu manches Neue hier bequem beisammen und werden in angenehmer Form sachkundig geschildert. Von besonderem Wert sind aber die zahlreichen (239) vortrefflich ausgeführten und gut in Lichtdruck reproduzierten Aufnahmen von Kunstdenkmälern, welche auch künftiger Forschung reichen Stoff bieten. Aus dem mannigfaltigen Inhalt des Palästinajahrbuchs[3] 1913 hebe ich heraus den

---

[1] Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Das Katharinenkloster am Sinai.* Leipzig, Teubner 1912.

[2] Johann Georg, Herzog zu Sachsen, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens,* ebd. 1914.

[3] *Palästinajahrbuch*, hrsg. v. G. Dalman. Berlin, Mittler 1913.

großen Reisebericht, den man jetzt nur mit schmerzlichen Empfindungen lesen kann, und die eindringende, auf eigenen Messungen beruhende Untersuchung des Herausgebers G. Dalman über Golgatha und das Grab Christi mit Plan und Ansichten. Die Geburtskirche Christi in Bethlehem behandelt E. Weigand[1], indem er zunächst die literarischen Zeugnisse, dann den archäologischen Befund untersucht und durch eine weiter ausgreifende kunstgeschichtliche Erörterung illustriert. Als Resultat ergibt sich, daß die heute noch stehende Kirche mit dem Querschiff und den drei Apsiden ein einheitlicher Bau ist, der tatsächlich der konstantinischen Zeit entstammt.

Erzbischof R. Netzhammer[2] hat mehrere Reisen in die Dobrudscha dazu verwertet, die christlichen Altertümer jener Gegend zu untersuchen, und teilt seine Ergebnisse in einem mit 81 Abbildungen geschmückten Büchlein mit. In Konstanza sind es einige Grabanlagen, in mehreren römischen und byzantinischen Kastellen auch Kirchenanlagen, am schönsten die fünf Basiliken von Tropaeum, und allenthalben Inschriften, von denen auch Zeichnungen gegeben werden. Über die Kirchenbauten Konstantins gibt de Waal[3] eine für weitere Kreise bestimmte Übersicht. J. Ficker[4] verhört in fesselnder Weise die altchristlichen Denkmäler über die Anfänge des Christentums am Rhein. H. Achelis[5] schildert in seiner Leipziger Antrittsvorlesung

[1] Edmund Weigand *Die Geburtskirche von Bethlehem.* Lpz., Deichert 1911 (Studien über christl. Denkmäler, hrsg. v. J. Ficker, Heft 11).

[2] Raymund Netzhammer *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha.* Bukarest, Socec & Co. 1918.

[3] Anton de Waal *Konstantin des Großen Kirchenbauten in Rom.* Hamm, Breer & Thiemann 1913. (Frankfurter zeitgemäße Broschüren. XXXII. 12.)

[4] Joh. Ficker *Altchristliche Denkmäler und Anfänge des Christentums im Rheingebiet.* 2. Aufl. Straßburg, E. Heitz 1914.

[5] Hans Achelis *Der Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst.* Leipzig, Quelle & Meyer 1919.

den Entwicklungsgang der altchristlichen Kunst, und zwar speziell der Malerei im weiteren Sinne des Wortes an der Hand vorwiegend der römischen Denkmäler. Die Entwicklung des Christusbildes zeichnet der Däne F. Poulsen[1] in gemeinverständlicher Darstellung. Aus der Konstantin-Festschrift Dölgers[2] sind als archäologische Beiträge zu nennen: E. Becker faßt die besonders auf Sarkophagen beliebte Szene, wie die drei babylonischen Jünglinge vor Nebukadnezar den Götzendienst verweigern, und die andere des Untergangs Pharaos im Roten Meer als Symbole des Protestes gegen den Kaiserkult und der Freude über den Sieg am Ponte Molle. J. Leufkens referiert über den Triumphbogen Konstantins. A. Baumstark bringt mit gewohnter Gelehrsamkeit Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie: er rekonstruiert das Apsismosaik der Jerusalemer Grabeskirche aus späten Kopien, würdigt ein nestorianisches Evangeliar mit Konstantinbildern und die Erwähnung Konstantins in der Liturgie Syriens. Nahe damit berührt sich die Publikation zweier Konstantin und Helena mit dem Kreuz darstellender Ikonen durch Johann Georg, Herzog zu Sachsen. Die Lateranensische Kolossalstatue des Kaisers behandelt Fr. Witte, ein bronzenes Christusmonogramm H. Swoboda. J. Wilpert veröffentlicht mit eingehendem Kommentar die Bilder aus der Grabkammer des Trebius Justus, die O. Marucchi mit ägyptischem Gnostizismus zusammenbringen möchte. Die Bedeutung der Titelkirchen für das kirchliche Leben Roms schildert J. P. Kirsch. In die Regionen grundsätzlicher Erwägungen über kunstgeschichtliche Probleme führt der Aufsatz von M. Schwarz über das Stilprinzip der altchristlichen Architektur und vollends der von J. Strzygowski über die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für

[1] Frederik Poulsen *Das Christusbild in der ersten Christenzeit.* Übers. v. O. Gerloff. Dresden und Leipzig. Globus.

[2] F. J. Dölger *Konstantin d. Gr. u. seine Zeit.* Festgabe für A. de Waal (XX. Suppl.-Heft d. Röm. Quartalschrift), Freiburg, Herder 1913.

die Entwicklung der christlichen Kunst. In Fickers Studien untersucht R. Michel[1] die Mosaiken von S. Costanza in Rom und versucht die Mosaiken auf eine ältere Periode, in der die Rotunde Grabkammer der kaiserlichen Familie war, und eine jüngere, in der sie als Baptisterium gedient haben soll, zu verteilen. Inzwischen ist auch über diese Frage neu gehandelt in dem wundervollen Monumentalwerk über die römischen Mosaiken und Wandmalereien, durch das J. Wilpert[2] sein gewaltiges Katakombenbuch noch übertroffen hat. Eine höchst reizvolle Studie, betitelt „Der Herr der Seligkeit", bringt L. v. Sybel[3] über die sog. *Majestas Domini* und *Traditio legis* mit ihren zahlreichen Varianten. Ihre Fortsetzung findet sie in einem temperamentvollen Aufsatz[4] über die Mosaiken römischer Apsiden, der in kühnster Konstruktion Verlorenes wiederzugewinnen strebt: beide Arbeiten gelehrt und gedankenvoll und auch da, wo man nicht folgen kann, im stärksten Maße anregend. In einer Arbeit über Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im IV. Jahrhundert setzt F. Wieland[5] seine 1906 erschienene Studie über Mensa und Confessio, in welcher die ersten drei Jahrhunderte berücksichtigt wurden, fort. Er behandelt nun die entscheidende Periode, die den Zusammenschluß zwischen dem eucharistischen Altar und dem Märtyrergrab vollzog und damit für die ganze Folgezeit maßgebend wurde, und bringt reiches Material an literarischen

---

[1] Rud. Michel *Die Mosaiken von S. Costanza in Rom.* Leipzig, Dieterich, 1912 (Studien über christliche Denkmäler, hrsg. von J. Ficker N. F. 12).

[2] Jos. Wilpert *Die römischen Mosaiken und Wandmalereien.* 4 Bde. Freiburg, Herder 1915.

[3] Ludw. v. Sybel *Der Herr der Seligkeit,* archäologische Studie zur christlichen Antike. Marburg i. H., Elwert 1913.

[4] Ludw. v. Sybel *Mosaiken römischer Apsiden,* in Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. 37, 273 ff.

[5] Franz Wieland *Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert.* Leipzig, Hinrichs 1912.

Zeugnissen und an Monumenten bei. Victor Schultze[1] leitet eine geplante Serie „Altchristliche Städte und Landschaften" mit einem Buch über Konstantinopel (324—450) ein. Es behandelt die Anfänge der Stadt, die Regierungen der Kaiser von Konstantin bis zu Theodosius II., und Kirche, Staat und Gesellschaft. Der Wert des Buches liegt in der wirkungsvollen Zusammenfassung und geschickten Darstellung, die dem Leser ein lebensvolles Bild zu geben imstande ist. Dagegen vermißt man jede kritische Auseinandersetzung mit den Quellen oder der neueren Literatur und damit eine positive Förderung der historischen Probleme: ein Lebenswerk wie das Otto Seecks kann niemand ungestraft ignorieren. Die archäologischen, topographischen und kulturgeschichtlichen Ausführungen sähe der Leser gerne durch Abbildungen und Pläne erläutert: dann würde die vom Verfasser gewünschte Wirkung in noch erheblich stärkerem Maße erzielt werden.

[1] Victor Schultze *Altchristliche Städte und Landschaften.* I. Konstantinopel (324—450). Leipzig, Deichert 1913.

Kleine Anzeigen:
1 Zur allgemeinen Religionswissenschaft

Von Ludwig Deubner in Freiburg i. B.

Im folgenden werden einige dem Archiv übersandte Bücher und Schriften der Jahre 1911—1914 besprochen, die infolge des Krieges bis jetzt liegen geblieben sind. — Eine nützliche Bibliographie der allgemeinen Religionswissenschaft bis zum Ende des Jahres 1912 hat L. Salvatorelli geliefert.[1] Es sind nur die wichtigeren Werke aufgenommen. Nicht berücksichtigt sind die einzelnen Religionen. Der Stoff ist in fünf Kapitel gegliedert: Allgemeine Werke, Geschichte der Religionswissenschaft, Methodologie, Phänomenologie (Darstellung der religiösen Phänomene) und Geschichte der Religion. — Die Verlegung des religionsgeschichtlichen Lehrstuhls der Berliner Universität aus der theologischen in die philosophische Fakultät veranlaßte A. Deißmann zu einer gar manches beherzigenswerte Wort enthaltenden Broschüre[2], in der die Notwendigkeit eines derartigen Lehrstuhls begründet und seine Aufgabe umschrieben wird. „*A priori* und im Zweifelsfalle" möchte der Verfasser die religionsgeschichtliche Professur lieber der theologischen Fakultät zugeteilt sehen, doch gibt er zu, daß in besonderen Fällen die philosophische Fakultät als der geeignetere Platz betrachtet werden kann. — In einer gehaltvollen Schrift entwickelt N. Söderblom[3] den Gedanken, daß an die Stelle der im allgemeinen abgestorbenen Lehre von der 'natürlichen Theologie' nunmehr die allgemeine Religionsgeschichte zu treten habe. Die natürliche Theologie umfaßt im Gegensatz zur Offenbarung die der Vernunft zugänglichen, beweisbaren, allgemein religiösen Wahrheiten und wurde prinzipiell durch Thomas von Aquino begründet. Vorbereitet wurde sie, wie der Verfasser zeigt, durch den schon bei Paulus auftretenden Gedanken, daß die allgemeine Gotteserkenntnis auch den Heiden zuteil geworden sei. Den Beschluß der Schrift bildet der Nachweis, daß dem Christentum, gegenüber der Gesamtheit der übrigen Religionen, auch aus wissenschaftlichen Gründen eine besondere Stellung zukomme.

[1] L. Salvatorelli *Introduzione bibliografica alla scienza delle religioni. Collezione di scienza delle religioni I,* Rom 1914.

[2] A. Deißmann *Der Lehrstuhl für Religionsgeschichte,* Berlin 1914.

[3] N. Söderblom *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte,* in: Beiträge zur Religionswiss., herausgeg. v. der religionswiss. Gesellschaft in Stockholm I 1913/14, Heft 1.

Einem summarischen Überblick über die vergleichende Religionswissenschaft seit den Tagen Max Müllers läßt L. H. Jordan[1] eine eingehendere Erörterung zweier neuerer, über dasselbe Thema handelnder englischer Werke[2] folgen. Er kommt dabei zu allgemeineren methodischen Betrachtungen, in denen insbesondere die 'Anthropologie' als wesensfremd mit Entschiedenheit von der vergleichenden Religionswissenschaft getrennt wird. Ich vermag in derartigen Unterscheidungen einen Vorteil nicht zu erblicken. — Nicht gerade überraschend sind die Ausführungen R. Pettazzonis[3], der für die Religionswissenschaft eine Synthese der historischen und vergleichenden Methode empfiehlt. — G. Foucarts Buch zur Methode der vergleichenden Religionswissenschaft ist in zweiter Auflage erschienen.[4] Der Verfasser hat die Gelegenheit benutzt, sich mit den Kritikern der ersten Auflage in einer ausführlichen Einleitung auseinanderzusetzen, die an Umfang mehr als ein Drittel des eigentlichen Werkes beträgt. Die Auseinandersetzung gilt hauptsächlich der Stellung, die der Verfasser gegenüber den Religionen der sogenannten Naturvölker einnimmt. Er bestreitet aufs neue, daß das Material der 'primitiven' Religionen einen sicheren Ausgangspunkt für die vergleichende Betrachtung abgeben könne, betont aber dabei nachdrücklich, welche Wichtigkeit er anderseits diesem Material beimesse. Man wird ihm ja darin beipflichten müssen, daß es trotz der verfeinerten Methode und der Gewissenhaftigkeit neuerer Bestandsaufnahmen primitiver Religionen nicht ohne Bedenken wäre, eine vergleichende Religionswissenschaft ausschließlich auf der Grundlage jener Religionen zu errichten, insbesondere deswegen, weil in der Tat nicht ohne weiteres alles Material als 'primitiv' in Anspruch genommen werden kann, sondern einerseits mit Rückbildungen und Entartungen, anderseits mit fortgeschritteneren Vorstellungen zu rechnen ist. Ob nun aber die ägyptische Religion wegen ihres Alters, ihrer Dauer, ihrer Reinheit und ihres Reichtums wirklich die relativ zuverlässigste Grundlage darstellt, wie der Verfasser meint, das wird sich nicht leicht ausmachen lassen. Von ägyptologischer Seite ist schon beim Erscheinen der ersten Auflage Einspruch erhoben worden[5]; hier möchte ich nur bemerken, daß der Gesichtspunkt des Alters keine unbedingte Beweiskraft besitzt. Denn wenn wir auch mit den Zeugnissen der

[1] L. H. Jordan *Comparative Religion, its Origin and Outlook*, Oxford 1913.
[2] F. B. Jevons *Comparative Religion*, Cambridge 1913; J. E. Carpenter *Comparative Religion*, London 1913.
[3] R. Pettazzoni *La science des religions et sa méthode*, Separatabdruck aus Scientia XIII 1913, 128ff.
[4] George Foucart *Histoire des religions et méthode comparative*, 2. Aufl., Paris 1912. Vgl. die Besprechung der ersten Auflage durch K. Th. Preuß d. *Archiv* XIII 1910, 399f.
[5] Vgl. *Archiv* aaO.

ägyptischen Religion chronologisch so hoch hinaufkommen wie mit keinem anderen Material, so kann eine so frühzeitig hochentwickelte Kultur wie die ägyptische unter Umständen im Jahre 5000 v. Chr. entwicklungsgeschichtlich ein späteres Stadium darstellen als ein 'Naturvolk' um 2000 n. Chr. Genau betrachtet gibt es eben doch wohl keinen allein seligmachenden Ausgangspunkt, sondern im letzten Ende werden oft die inneren Gründe zu entscheiden haben, Gründe, die der Psychologie entnommen sein können oder auch nur dem gesunden Menschenverstande. Und wenn auch die Meinungen vielfach hin und her wogen mögen, eine allmähliche Übereinstimmung, die bei solchen Dingen das wichtigste Kriterium richtiger Erkenntnis ist, wird schließlich doch zustande kommen und kommt schon vielfach zustande. Daß im übrigen genaue Kenntnis eines Volkes oder mehrerer Völker die wichtigste Vorbedingung für erfolgreiche Vergleichung bedeutet, hat nach anderen auch Preuß a a O. mit Recht hervorgehoben. Doch auch wenn man gegenüber den Darlegungen Foucarts solche Vorbehalte macht, wird man sich durch das Studium seines Buches methodisch aufs stärkste gefördert fühlen, dank der scharfen, klaren, eindringlichen Analyse, von der er in der Behandlung einzelner Teilgebiete höchst anregende Proben gegeben hat. Für nicht zutreffend indessen halte ich die Zurückführung des Priestertums auf den Gedanken, daß sich der Mensch der Gottheit nur mit Hilfe einer Mittelsperson nahen könne (S. 285): hier scheint die ägyptologische Einstellung den Horizont des Verfassers allzusehr verengt zu haben; gerade die 'Naturvölker' hätten ihn zu einer richtigeren Auffassung vom Ursprung des Priestertums führen können. Daß der Kult des attischen Dionysos und die eleusinischen Mysterien ihre Entstehung ägyptischen Einflüssen verdanken (S. 52), wird niemand glauben, der die Tatsachen mit unvoreingenommenem Blicke prüft. Auf der anderen Seite ist es erfreulich, daß für den in Wahrheit primitiven Menschen eine Scheidung von Natürlich und Übernatürlich ebenso abgelehnt wird (S. 230), wie das angeblich monotheistisch zu deutende höchste Wesen nichtzivilisierter Völker (S. 321).

Ein für unsere Wissenschaft wertloses Buch hat G. E. Boxall[1] der Entwicklung von Wissenschaft und Religion gewidmet. Der Verfasser bekennt auf S. 177 ganz freimütig, daß er keinerlei wissenschaftliche Kenntnis von den Dingen besitze, über die er in seinem Werke rede. Er begnüge sich damit, seine Ideen auseinanderzusetzen, und halte seine Hypothesen für wert, die Aufmerksamkeit der Fachspezialisten zu erregen. Diesen Optimismus kann ich nicht teilen. Die Hypothesen des Verfassers auch nur zu charakterisieren, wäre Raumvergeudung.

[1] G. E. Boxall *L'évolution de la science et de la religion,* Paris 1911.

Im Sinne Söderbloms (s. o.) hat der amerikanische Psychologe J. H. Leuba die wichtigsten Probleme der allgemeinen Religionsgeschichte behandelt, um nach dieser klärenden Vorbereitung an die religiösen Fragen der Gegenwart und der Zukunft heranzutreten.[1] Es wird dargelegt, wie sich der primitive Mensch zunächst unpersönlichen Mächten gegenübersieht, zu denen er durch die Magie ein Verhältnis gewinnt, wie dann allmählich verschiedenartige Vorstellungen von persönlichen Mächten entstehen und einige von diesen Mächten, durch besondere Umstände begünstigt, zum Range von Göttern aufsteigen. Auch das gegenseitige Verhältnis von Magie und Religion wird erörtert. Nicht glücklich scheinen mir die Ausführungen über den Ursprung der Magie (164 ff.), sowie die prinzipielle Trennung von Magie und Wissenschaft (188 f.), die in der Urzeit doch gewiß zusammenfallen. Ganz verfehlt ist die summarische Erklärung des Mythos aus spielerischen und phantasievollen Stimmungen des Menschen, in denen er derartige Geschichten von den Göttern erfinde wie ein Kind von seiner Puppe (204 f.), und ebenso muß ich bezweifeln, daß die Vorstellung eines Schöpfers zu den frühesten Gedanken der Menschheit gehöre (S. 96), zumal dieser Schöpfergott mit jenem höchsten Wesen gleichgesetzt wird (100 ff.), dessen primitiven Charakter Gelehrte wie G. Foucart (s. o.) mit Recht auf das lebhafteste bestreiten. Aber die Hauptsache ist für den Verfasser offenbar das Problem der Religion unserer Tage. Er setzt sich mit der modernen Theologie auseinander, die sich für ihre Lehre von Gott vor allem auf das innere Erlebnis religiöser Menschen beruft. Er erkennt die subjektiven Werte solchen Erlebens an, aber er bestreitet der Theologie das Recht, daraus ein objektives Wissen um Gott abzuleiten. Wissenschaftlich sei das innere Erleben Gegenstand der Psychologie. Der Zeitgeist weist nach dem Verfasser auf eine zukünftige ethische Menschheitsreligion (so ist wohl *religion of Humanity* zu übersetzen), als deren Hauptinhalt der Glaube an eine treibende außermenschliche Macht *(transhuman Power)* gedacht ist, die sich in der Menschheit fortschreitend verwirklicht. Die Möglichkeit eines Kultes samt den für eine praktische Religion nötigen Formen und Symbolen wird dabei durchaus in Betracht gezogen (S. 331–335), wenn man sich auch nichts Rechtes darunter vorstellen kann. Im Gegenteil: was hier und in anderen neueren Werken[2] als Religion der Zukunft vorausgesagt wird, ist wohl eine Ethik, aber keine Religion. Denn von dieser bleibt nun einmal der Glaube an einen objektiv existierenden Gott unzertrennlich.

[1] J. H. Leuba *A Psychological Study of Religion, its Origin, Function and Future*, New York 1912.

[2] Ich denke dabei insbesondere an das letzte Kapitel von Leopold Zieglers *Gestaltwandel der Götter* (Berlin 1920), 467 ff.

2 Zur russischen Volkskunde

Von **Ludwig Deubner** in Freiburg i. Br.

E. W. Anitschkoff, der Verfasser des zweibändigen Werkes über das rituelle Frühlingslied im Westen und bei den Slawen (Petersburg 1903. 1905, vgl. d. Archiv IX 1906, 276ff. 445ff.; Neue Jahrb. 1907 XIX 302ff.), hat im Jahre 1914, ebenfalls in Petersburg, einen 386 S. starken, wiederum russisch geschriebenen Band veröffentlicht, betitelt „Das Heidentum und das alte Rußland".[1] Die Hauptabsicht dieses Buches ist: ein Bild von dem Heidentum des slawischen Südens um Kiew zu entwerfen, wie es uns speziell in christlichen Predigten des XI. und XII. Jahrhunderts, d. h. anderthalb bis zwei Jahrhunderte nach der Christianisierung jener Gegend, entgegentritt. Zu diesem Zwecke wird zunächst die Schichtung jener Quellen auf das genaueste untersucht und festgestellt, daß sich die Texte durch Einschübe allmählich beträchtlich erweitert haben, ein Resultat, das schon früher geäußerte Meinungen bestätigt. Nachdem auch Zeit und Umstände der Entstehung der benutzten Predigten sowie das Milieu und die geistige Einstellung ihrer Verfasser behandelt sind, wobei die rituellen Mahlzeiten der heidnischen Slawen bereits ausführlich erörtert werden, geht Anitschkoff zur systematischen Untersuchung der Götter und Riten über.

Die religiösen Begehungen, von denen wir hören, sind begreiflicherweise vor allem solche des privaten Kultes. Im Vordergrunde der christlichen Berichte stehen die eben erwähnten Mahlzeiten, die mit Spiel, Gesang und Belustigungen verbunden sind. Ihr Zusammenhang mit Opferriten ist klar. So speiste man in den Badestuben zu Ehren der Toten. Die Badestuben wurden geheizt, damit die Toten ein Bad nehmen könnten. Man schüttete Asche hin und konnte aus ihrem Aussehen schließen, ob die Toten gekommen waren oder nicht. Fleisch, Eier und Butter wurde aufgetragen und von den anwesenden Familienmitgliedern verzehrt. Die Empfänger eines anderen Opfermahles, Rod und Roshanizy, sind ihrem Wesen nach unklar. Man spendet ihnen Brot, Käse und Wein (Schnaps?). Der Verfasser vergleicht damit die aus Westeuropa bezeugten Mahlzeiten für Feen. Auch Hochzeit und Tod geben Anlaß zu derartigen Gastereien und sonstigen Riten bekannter Art.

[1] Der Band enthält zwei 'Teile'. Ein dritter ist S. 224 in Aussicht gestellt.

In einigen Bräuchen treten die Bedürfnisse der Landwirtschaft hervor. So wird das Feuer unter der Getreidedarre angebetet, womit vielleicht eine sympathetische Wirkung auf die Sonnenwärme verbunden ist. Ebenso wird an Brunnen und sonst 'am Wasser' gebetet. Auch Opfergaben werden ins Wasser geworfen, speziell Hühner; es kommt auch vor, daß Flüsse personifiziert und Wassergeister vergöttlicht werden. Wie die Feuerriten auf die Sonne, so mögen die Wasserriten gleichzeitig auf den Regen bezogen worden sein. Wenn an den Quellen Lichte angezündet werden, so liegt bereits das Eindringen eines christlichen Elements vor. Selten ist vom Baumkultus die Rede.

Von großer Bedeutung sind die Zauberer: sie heilen Kranke, sagen die Zukunft voraus, tun Wunder und verfügen überhaupt über ein geheimes Wissen. Sie sind von ihren Kräften selbst fest überzeugt und halten sich für gefeit. Wie die Schamanen versetzen sie sich durch Drehtänze in Ekstase.

Die heidnischen Slawen hatten außer allerhand Geistern und Dämonen zahlreiche Götter, denen gelegentlich auch Menschenopfer dargebracht wurden. Ihre Bilder, die man, wie es scheint, gerne auf Anhöhen aufstellte, wurden besonders aus Holz, zuweilen aus Stein gefertigt. Zog man in den Krieg, so wurden die Götter mitgenommen. Nach einer arabischen Quelle des X. Jahrhunderts gab es an der Wolga in der Nähe einer Stadt (wahrscheinlich Kasan) ein offenes Heiligtum, in dessen Mitte sich eine Holzsäule mit herausgeschnittenem menschlichen Antlitz befand. Sie stellte den Hauptgott dar. Um ihn herum standen einige andere Götzenbilder und hinter jedem eine Holzsäule, dies wohl die älteste Form des Götterbildes. Die Kaufleute, die an diesen Ort kamen, pflegten ihre Waren zu Füßen des Hauptgottes niederzulegen, der somit als Vermittler zwischen Käufer und Verkäufer angesehen wurde. Kam der Handel nicht zustande, so wandte man sich an die übrigen Götzen, denen im Fall des Gelingens Rindvieh und Schafe geopfert wurden.

Eine besondere Stellung nahmen die beiden Götter Perún und Wóloss ein, die als Schwurgötter in Verträgen mit Byzanz auftreten. Wóloss, der als Viehgott bezeichnet wird, war vielleicht ein Gott des Reichtums und des Handels, woraus sich seine Verwendung im internationalen Verkehr erklären würde. Perún ist der Spezialgott der Großfürsten von Kiew. Es heißt aber doch wohl die Bedeutung dieses Fürstengottes überschätzen, wenn man den mit Perún identischen litauischen Gott Perkunas als eine Ausstrahlung des Kiewer Kultes betrachtet. Zweifellos handelt es sich um einen alten litauisch-slawischen Gott, dem es dann beschieden war, in Kiew eine besonders hervorragende Rolle zu spielen. Den

Höhepunkt erreichte seine Verehrung unter dem Großfürsten Wladimir, der eine Holzstatue des Gottes mit silbernem Kopfe und goldenem Schnurrbart errichtete und ihn mit einem Kranze von geringeren Göttern umgab, die von anderen, auch nichtslawischen Stämmen angebetet wurden: eine politische Maßnahme, deren Absicht offenbar darauf gerichtet war, jene fremden Stämme, die wahrscheinlich von den Kiewer Großfürsten unterworfen waren, möglichst fest mit ihrem Reiche zu verbinden. In derselben Linie liegt es, wenn Wladimir den Gott Perún auch in die Stadt Nowgorod verpflanzte.

Es ist nicht allzuviel, was die christlichen Predigten über das slawische Heidentum lehren. Aber die Umständlichkeit, mit der uns der Verfasser seine Ausführungen vorträgt, findet in seinem anerkennenswerten Wunsche, auf begrenztem Quellgebiete methodisch-kritisch ganze Arbeit zu tun, zum großen Teil ihre Rechtfertigung.

3 Zum Konfuzianischen Dogma und der chinesischen Staatsreligion

Von **F. E. A. Krause** in Heidelberg

Bei der ungeheuren Fülle der chinesischen Literatur, von der bisher nur wenige Gebiete erschöpfender bearbeitet sind, wird die Sinologie in den meisten Fällen gezwungen sein, ihre Beiträge zu einer Erweiterung unserer Kenntnis in monographischer Form zu geben. Sie hat in der Regel erst die Bausteine zu liefern, mit denen später ein Gebäude aufgeführt werden soll. Um so wertvoller ist es, wenn uns auf diesem Felde eine zusammenfassende und abschließende Darstellung vorgelegt wird, wie sie O. Frankes „Studien“[1] darstellen. Hiermit ist vom Verfasser die Geschichte eines Problems und zugleich seine Lösung mit reichem Beweismaterial gegeben. Die eingehenden und klaren Untersuchungen müssen der europäischen Sinologie wie der chinesischen Wissenschaft in gleicher Weise willkommen sein. Denn es handelt sich hierbei nicht um die Entscheidung von Einzelfragen spezieller und nebensächlicher Bedeutung, sondern um ein grundlegendes Problem, von dem unser Urteil über die gesamte chinesische Literatur berührt wird und unsere Anschauung von der Lehre des großen Meisters

[1] O. Franke *Studien z. Gesch. d. Konfuzianischen Dogmas u. d. chines. Staatsreligion.* Hamburgische Universität, Abhandl. aus dem Gebiet der Auslandskunde Bd. I 1920. [Da unser Mitarbeiter O. Franke keine Selbstanzeige schreiben wollte, übernahm Priv.-Doz. Dr. Krause-Heidelberg die Anzeige des Werkes. W.]

Konfuzius neues Licht erhält. Das Interesse an diesem mit echt deutschem Gelehrtenfleiß und weitgehendster Verwendung alles erreichbaren Materials gearbeiteten Buche wird weit über den engen Kreis der Fachgelehrten hinausgehen. Wegen der Wichtigkeit der behandelten Fragen, die nicht nur auf die Textgeschichte eines klassischen Werkes der chinesischen Literatur, sondern auf eine Berichtigung der Auffassung des Konfuzianischen Dogmas hinauslaufen, mag eine kurze Wiedergabe seines Gedankenganges zur Orientierung erwünscht sein.

Das Problem, das uns das Ch'un-ch'iu, das einzige von Konfuzius' eigner Hand herrührende Werk, bietet, liegt in dem offenbaren Mißverhältnis zwischen dem hohen Ansehen, in dem es bei den Chinesen immer stand, und dem dürftigen Texte, der uns überliefert ist. Die Sätze dieses klassischen Buches sind nur kümmerliche Brocken, die wie Überschriften von Kapiteln wirken, und es fällt schwer zu glauben, wie sie das überschwengliche Lob bei Mêngtse (lib. III 2, cap. 9) verdienen können. Als Problem ist dieser Widerspruch sowohl bei den Chinesen als bei den europäischen Sinologen empfunden worden. Er ließ sich nur aus der Welt schaffen entweder durch die Annahme, daß dieser Text in seiner uns überlieferten Gestalt gar nicht das Werk des großen Meisters darstellt, oder unter der Voraussetzung, daß seine mageren Sätze in besonderer Weise ausgelegt werden müssen, wodurch sie eine tiefere Bedeutung erhalten.

Franke führt zunächst die Lösungsversuche der europäischen Sinologen an. Diese sind sämtlich der Frage nicht gerecht geworden. Einzig die geistvolle und kühne Vermutung, die W. Grube in seiner „Geschichte der chinesischen Literatur" (S. 68—76) gegeben hat, könnte als eine „Lösung" betrachtet werden, aber sie erweist sich bei strenger Prüfung doch als eine geistreiche und unbewiesene Hypothese. Denn die Echtheit des Ch'un-ch'iu als Werk des Konfuzius kann nicht wohl mit Erfolg bestritten werden. Den anderen Weg, eine besondere Art der Auslegung des Textes zu suchen, hat J. Legge, der sich am ausführlichsten mit dem Gegenstand befaßte (Prolegomena zu *„Chinese Classics"*, vol. V), verhindert durch seinen einseitigen Standpunkt als christlicher Missionar, als unmöglich aufgegeben. Seine überragende Autorität hat spätere Sinologen von der richtigen Würdigung des Problems abgehalten.

Demgegenüber ist nun vor allem zu untersuchen, welche Stellung die chinesischen Gelehrten zu diesem Werke des Konfuzius eingenommen haben.

Man hat in China zumeist an der hohen Bedeutung des Ch'un-ch'iu festgehalten und ihm einen großen Wert zugeschrieben, der das un-

verhältnismäßige Lob des Mêngtse rechtfertige. Denn man sah in den kurzen Aufzeichnungen eben nicht ein Geschichtsbuch, sondern eine Sammlung geschichtlicher Belege für das kanonische Staatsrecht. Bei richtiger Deutung des Textes zeige sich, wie Konfuzius hiermit Entscheidungen von höchster Wichtigkeit gegeben habe, wie Lob und Tadel bei ihm Urteile der Staatskunst bedeuten.

Hierfür werden sieben Autoritäten angeführt, vom IV. Jahrhundert *ante* bis zum XI. *post*, die alle im Banne der alten klassischen Überlieferung gestanden. Wang An-shih, der große Umstürzer der Sung-Zeit, hat dann neben seinen umwälzenden sozialen und ökonomischen Reformen auch eine Neuordnung des Konfuzianischen Kanons vorgenommen und hierbei das Ch'un-ch'iu gestrichen. Gegenüber dieser Ächtung des Werkes hat Hu An-kuo im XII. Jahrhundert sein Ansehen wieder hergestellt, seine Wiederaufnahme im Kanon durchgesetzt und einen neuen Kommentar dazu verfaßt, in dem er die bestehenden Gegensätze zu vermitteln suchte. Der berühmte Chu Hsi aber verwarf den Standpunkt des Hu An-kuo, ohne zu der strittigen Frage selbst bestimmte Stellung zu nehmen. Er hat daher zum Ch'un-ch'iu nicht, wie zu den übrigen klassischen und kanonischen Werken, einen eignen Kommentar verfaßt, so daß derjenige des Hu An-kuo für die Folgezeit maßgebend blieb. Ma Tuan-lin (zu Ende des XIII. Jahrh.) bezeichnet in seiner Enzyklopädie das Ch'un-ch'iu geradezu als eine Fälschung späterer Zeit. Das Originalwerk des Konfuzius sei verloren, der heutige Text nachträglich zusammengestellt worden. Er gibt hiermit zwar eine vollständige Lösung des Problems, die andere schuldig blieben, aber seine Beweise für den späteren Ursprung des Textes sind gegenüber der allgemeinen Überlieferung nicht ausreichend, sein Standpunkt also nicht haltbar. So blieb auch während der späteren Dynastien die Frage ungelöst, in der offiziellen Scholastik der Mandschu-Zeit ging man mit leeren Phrasen darüber hinweg. Das Problem war in China selbst vergessen, ebenso wie es von den europäischen Sinologen aufgegeben war.

Erst mit den politischen Reformbestrebungen der neuesten Zeit wurde durch K'ang Yu-wei die Frage der Textüberlieferung wieder aufgenommen. Dieser erklärte, daß die Neuordnung des Kanons in der Han-Zeit durch Liu Hsin erfolgt sei und dieser, um den politischen Zwecken des Usurpators Wang Mang zu dienen, die alten Texte verändert und gefälscht habe. Auf der „neuen Wissenschaft" des Liu Hsin aber hätten dann die berühmten Kommentatoren weitergebaut. Der Stoff, der in der Überlieferung fortlebte, und den die Gelehrten der Sung-Zeit zum orthodoxen System ausgestalteten, sei also nicht das reine Werk des Konfuzius gewesen, sondern die tendenziös gefälschten Texte des Liu Hsin. Das Ch'un-

ch'iu wird für K'ang Yu wei die Hauptquelle, aus der er seine Reformen und neuen Theorien vom Staat rechtfertigen will durch Berufung auf das Altertum und Konfuzius in einer neuen Auslegung, die im schärfsten Gegensatze steht zur orthodoxen Lehre Chu Hsi's.

Für die Behandlung des Problems selbst untersucht nun Franke vor allem die Stellen bei Sze-ma Ch'ien, welche die einzigen zuverlässigen Angaben über die Entstehung des Ch'un-ch'iu in der chinesischen Literatur bilden. Die Aufzeichnungen der amtlichen Chronisten sollten von alters her zugleich eine Kritik des Fürsten und seiner Regierung darstellen. Nachdem aber Kaiser Li (878–826) jede Kritik im Reiche verboten hatte, entstand eine Anzahl privater Annalenwerke, in denen der Tadel sich versteckt halten mußte, damit der Verfasser sich nicht dem Zorne der Fürsten aussetzte. Hierzu gehörte auch das Ch'un-ch'iu des Konfuzius, das in seiner äußeren Gestalt eine knappe und trockne Chronik des Staates Lu von 722 bis 481 darstellt, wofür die Aufzeichnungen im Staatsarchiv die Unterlage boten. Dazu erteilte der Meister seinen Schülern mündlich die Anweisung, mit welchen Worten und Redewendungen versteckter Tadel oder Lob ausgedrückt werden sollte, was der Uneingeweihte dem harmlos scheinenden Texte nicht ansehen konnte. So gab Konfuzius seinem Werke äußerlich eine unverdächtige und unangreifbare Form. Er schien darin lediglich einfache historische Tatsachen zu melden, ohne eine Spur von Kritik. Zur Auslegung des Textes war eine feste Terminologie nötig, nach der jeder Satz zu verstehen war. An die kurzen schriftlichen Formeln des Ch'un-ch'iu knüpfte sich also eine ausführliche mündliche Geheimlehre. Daß Konfuzius mit diesem Werk kunstvoll versteckter Kritik seinen beabsichtigten Zweck erreichte, dafür spricht die hohe Bewunderung, die es in den ersten Jahrhunderten nach seinem Tode besaß. Die Voraussetzung für die hohe Wertschätzung des Ch'un-ch'iu war natürlich, daß damals die Art der Auslegung weiteren Kreisen bekannt war. Mit den leeren Formeln muß deren mündlich gegebene Erklärung also in der Weiterüberlieferung stets verbunden gewesen sein. Mit der Zeit aber verblaßten die Tatsachen, an die Konfuzius seine Lehren angeknüpft hatte, so daß sie den Lebenden nicht mehr unmittelbar bewußt waren; das rechte Verständnis für den mit den Formeln ausgedrückten tieferen Sinn ging verloren, so daß spätere Jahrhunderte zwar das Ch'un-ch'iu lobten, weil dies eine orthodoxe Tradition so forderte, die beabsichtigten Werturteile aber nicht mehr in ihrer wahren Bedeutung begriffen. So konnte es dahin kommen, daß Wang An-shih das Werk aus dem Kanon strich und Ma Tuan-lin es als Fälschung erklärte, daß selbst der unfehlbare Chu Hsi in Verlegenheit geriet, wie er es in sein kritisches System einreihen sollte.

Wie selbst die chinesische Gelehrtenwelt an dem Werke des Konfuzius irre wurde, weil die darin ausgedrückten Moralgrundsätze späteren Zeiten nicht mehr verständlich waren, so mußten die europäischen Sinologen es mißverstehen, weil sie nur den im schriftlichen Text erhaltenen formelhaften Teil sahen, die daran geknüpfte mündliche Überlieferung der Auslegung aber nicht kannten. Sie sahen im Ch'un-ch'iu nur eine Aufzeichnung der Geschichte des Staates Lu. Als Geschichtswerk angesehen und mit anderen verglichen freilich mußte es als ein klägliches Machwerk erscheinen, und das Lob bei Mêngtse und anderen mußte als ungerechtfertigt in Erstaunen setzen. Konfuzius aber hat darin kein Geschichtswerk geben wollen, sondern ein Lehrbuch der Staatsethik, dessen wesentlichen Inhalt er wegen der Gefährlichkeit offener Kritik mündlich mitteilte. Damit löst sich das Problem, das in dem Mißverhältnis von Form und Bedeutung beim Ch'un-ch'iu liegt.

Verwirrend für eine klare Erkenntnis vom Wesen des Ch'un-ch'iu bei den späteren Jahrhunderten in China hat besonders auch die Verschiedenartigkeit der drei Hauptkommentare gewirkt, die in den klassischen Kanon aufgenommen wurden. Von diesen ist das Tso-chuan ein wirkliches Geschichtswerk in zusammenhängender Darstellung der Ereignisse. Es gibt die Kenntnis des historischen Zusammenhanges für die kurzen und unverbundenen Formeln im Ch'un-ch'iu. Daher ist das Tso-chuan eine Geschichtsquelle ersten Ranges, auf der unsere Kenntnis von den Ereignissen der späteren Chou-Zeit fast ausschließlich beruht. Die Kommentare des Kung-yang und Ku-liang dagegen geben nur die Erklärung der Formeln des Ch'un-ch'iu und stellen die Rechtsentscheidungen fest, die Konfuzius damit geben wollte. Bei einer Auffassung des Ch'un-ch'iu als Geschichtswerk muß das Tso-chuan gegenüber den Erklärungen des Kung-yang und Ku-liang an Wichtigkeit gewinnen. Dies ist auch bei der Entwicklung des orthodoxen Literatentums in China der Fall gewesen, so daß das Tso-chuan die beiden anderen Kommentare und sogar das Ch'un-ch'iu selbst in ihrer Bedeutung in Schatten stellte. Behält man dagegen im Auge, was Konfuzius mit seinem Werke wirklich beabsichtigte, so erhält man die Überzeugung, daß das Tso-chuan überhaupt kein Kommentar zum Ch'un-ch'iu sein kann, daß vielmehr Kung-yang und Ku-liang das mündlich überlieferte System der Erklärung der Formeln, worin die eigentliche Lehre des Meisters bestand, wiedergegeben haben.

Als nach der durch die Bücherverbrennung entstandenen Verwirrung im altchinesischen Literaturgut die Kaiser der Han-Dynastie die Sammlung aller noch erhaltenen Texte anordneten, wurden sie durch Liu Hsin zugleich neu redigiert und ihnen die Gestalt gegeben, in der sie der Nachwelt überliefert wurden. Hierbei wurde

er von politischer Tendenz beeinflußt, und seine Beziehung zum Usurpator Wang Mang bewog ihn zu zahlreichen Änderungen und Fälschungen. Bei seiner Behandlung des Ch'un-ch'iu besonders mußte ihm, im Hinblick auf die unrechtmäßige Thronbesteigung seines Gebieters, daran gelegen sein, die mündlich überlieferte Auslegung der Formeln zu unterdrücken. Zu diesem Zweck wurden die Kommentare des Kung-yang und Ku-liang von ihm aus dem Kanon entfernt, an deren Stelle aber ein bis dahin unbekanntes, angeblich neuaufgefundenes Werk gesetzt, das Tso-chuan. Sein angeblicher Verfasser Tso Ch'iu-ming erweist sich als eine Erfindung Liu Hsin's gegenüber den älteren Quellenwerken. Das Tso-chuan war ein selbständiges Annalenwerk, ursprünglich in rein historischem Sinne verfaßt und ohne Bezug auf das Ch'un-ch'iu des Konfuzius. Durch besondere Anordnung des Textes brachte es Liu Hsin in Beziehung zu den Sätzen des Konfuzius und gab es als deren historische Erklärung aus, so daß es nun als Kommentar an Stelle der beiden echten des Kung-yang und Ku-liang gelten konnte. Durch die späteren von Liu Hsin abhängigen Kommentatoren wurde dann das Ansehen des Tso-chuan gefördert, und seitdem besteht in der Literaturgeschichte Chinas die durch jene bewußte Fälschung veranlaßte Verwirrung der Anschauungen vom Wesen des Ch'un-ch'iu, das nun in erster Linie für ein Geschichtswerk galt.

In Wahrheit aber sind die Werke des Kung-yang und Ku-liang als die echten Kommentare zum Ch'un-ch'iu anzusehen, welche dessen wahre Bedeutung überlieferten. Der Hauptträger dieser Auffassung unter den Restauratoren der älteren Han-Zeit vor Liu Hsin war Tung Chung-shu, der etwa 170—90 *ante* lebte. In seinem Werke, den Ch'un-ch'iu-fan-lu, spiegelt sich also noch ungetrübt die reine Lehre des Konfuzius nach der reinen Überlieferung des Kung-yang, wie sie vor der tendenziösen Umwandlung durch Liu Hsin bestand. Während alle späteren orthodoxen Gelehrten und namentlich die Dogmatiker der Sung-Zeit auf Liu Hsin basieren, gibt uns Tung Chung-shu noch das unverfälschte alte Bild. Sein Werk wird uns also die beste Quelle sein, aus der wir die Gedanken des Meisters kennen lernen können. Daher unterzieht nun Franke im zweiten Teil seines Buches das Lehrsystem des Tung Chung-shu nach den Ch'un-ch'iu-fan-lu einer eingehenden Untersuchung, beweist daraus die vorher abgeleiteten Schlußfolgerungen und entwickelt ein ausführliches Bild der Konfuzianischen Dogmen. Das Ergebnis weicht in wesentlichen Punkten ab von der Prägung, die das Lehrgebäude des Konfuzius bei den orthodoxen Vertretern gefunden hat, die eben von Liu Hsin abhängig waren. Franke gibt eine ausführliche Würdigung der Per-

sönlichkeit des Tung Chung-shu und seiner mit den Jahrhunderten wechselnden Stellung in der chinesischen Literatur, sowie der Verbindung seines Standpunktes mit den Bestrebungen der Reformer jüngster Zeit. Er läßt eine eingehende Textgeschichte des Ch'un-ch'iu-fan-lu folgen und stellt nach dessen Inhalt das Lehrsystem des Tung Chung-shu als Spiegel der echten Meinungen des Meisters Konfuzius dar. Es wird die Art der Ausdeutung der knappen Formeln des Ch'un-ch'iu an Beispielen erläutert, die von Tung vertretenen metaphysischen, ethischen, staatsrechtlichen und religiösen Grundsätze erörtert und schließlich als Beispiel für Form und Inhalt von Tung Chung-shu's Werk der dritte Abschnitt des Ch'un-ch'iu-fan-lu in Übersetzung wiedergegeben.

Auf diese umfangreichen, mit zahlreichen wertvollen Exkursen versehenen Untersuchungen Frankes im einzelnen näher einzugehen, liegt außerhalb des Rahmens einer Besprechung; es muß genügen, auf die Wichtigkeit des Problems, die Hauptgedanken seiner Behandlung, die Art seiner Lösung und die hierfür gegebene Beweisführung hinzuweisen. Der Leser wird in den Ausführungen des Buches nach dem hier angedeuteten Faden eine Fülle wissenswerter Fragen aus allen Zweigen des von den Anschauungen des ursprünglichen Konfuzianischen Dogmas umschlossenen chinesischen Geisteslebens finden. Der Sinologe insbesondere wird aus den „Studien" reiches Material entnehmen, für dessen mühevolle und sorgsame Bearbeitung er dem Verfasser den wärmsten Dank wissen muß.

III Mitteilungen und Hinweise

Der hundsköpfige Dämon der Unterwelt

In der Theol. Quartalschrift 94 (1912) 598 hat Zimmermann über den hundsköpfigen Dämon der Unterwelt folgende Erklärung gegeben: „In den koptischen Akten des *Apa Lacaron* redet ein Dämon diesen an: 'Ich bin der Kynokephalos (Hundskopf) in meiner Gestalt (Form)'. Offenbar handelt es sich hier um die Spur einer altägyptischen Glaubensvorstellung. Wir haben es hier entweder mit dem hundsköpfigen Totengott Anubis, der im Jenseits in mehrfacher Beziehung eine Rolle spielt, zu tun, oder mit dem heiligen Hundskopfaffen, dem Hüter der Gerichtswage, oder endlich mit dem Sonnengott Rā, der in der zehnten Stunde seiner Himmelfahrt die Gestalt des Kynokephalos annimmt (Großer Zauberpap. Paris. Z. 1686 Wessely). Eine starke Stütze hierfür bietet auch der Umstand, daß die frühchristliche Zeit die Götter der heidnischen Völker nach Ausweis zahlreicher Zeugnisse (vgl. Zimmermann, Die ägypt. Rel. nach der Darstellung d. Kirchenschriftsteller u. d. ägypt. Denkmäler, Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums hrsg. von Drerup, Grimm u. Kirsch V, Heft 5. 6, 18) in die Schar der Dämonen eingereiht hat und sie nicht etwa, wie wir von unserem modernen Standpunkt leicht meinen könnten, als überhaupt nicht existierende Wesen, als „Nichtse" aufgefaßt hat." An dieser Ableitung ist nur richtig, daß wir es bei dem hundsköpfigen Dämon in der Tat mit einer altägyptischen Vorstellung zu tun haben, falsch aber ist die Zurückführung auf Anubis oder den Hundskopfaffen oder Rā.

Die Stelle über den *Apa Lacaron* lautet im Zusammenhang[1]: *Alia insuper mulier, carcere inclusa, habebat daemonem. Deiecit eam daemon, et clamavit dicens: „Rogo te, S. Apa Lacaron, ne me crucies, sponte exibo ab ea. Ego autem cynocephalus sum in forma mea: ecce quidem XIV annis sum in hac muliere, quae est mihi mansio mea, sed exibo nunc ab ea"*

Daß Dämonen in Hundegestalt (nicht als Hundsköpfe) erscheinen oder Menschen besessen machen, ist öfters überliefert. So erzählen die *Apophtegmata Patrum*[2]: *Ἔλεγον περὶ τοῦ Ἀββᾶ Ἰωσὴφ τῆς*

[1] *Corpus Scriptorum christian. orient.*: Script. Coptici. Ser. III t. I, Acta Martyrum I (Paris-Leipzig 1908), 14; kopt. Text p. 7.

[2] Migne *Patrol. Graec.* 65, 231.

Πανερώ, ὅτι μέλλοντος αὐτοῦ τελευτᾶν, καθημένων γερόντων, προσχὼν πρὸς τὴν θυρίδα, εἶδε τὸν διάβολον καθήμενον πρὸς τῇ θυρίδι· καὶ φωνήσας τῷ μαθητῇ αὐτοῦ, ἔλεγε· Φέρε τὴν ῥάβδον· νομίζει γὰρ οὗτος ὅτι ἐγήρασα, καὶ οὐκ ἔτι δύναμαι πρὸς αὐτόν. καὶ ὡς κατέσχε τὴν ῥάβδον, εἶδον οἱ γέροντες ὅτι ἐχάλασεν ἑαυτὸν ὡς κύων διὰ τῆς θυρίδος, καὶ ἀφανὴς ἐγένετο. Hier macht sich also der Teufel als Hund davon. Ähnlich fährt er nach dem *Evangelium Infantiae Arabicum* als Dämon der Besessenheit aus Judas aus[1]: *Extemplo exivit ex puero illo satanas fugiens, cani rabido similis. Hic autem puer, qui Iesum percussit et ex quo satanas forma canis exivit, erat Iudas Ischariotes, qui illum Iudaeis prodidit.* Indessen sind in Illustrationen zu dem apokryphen Herrnleben in mesopotamischen Federzeichnungen vom Jahre 1299 die Dämonen, die nach dem gleichen Evangelium c. 11[2] aus dem Sohne des Priesters ausfahren *(tum daemones corvorum ac serpentium figura fugientes ex ore eius exire coeperunt)*, über dem Knaben in Gestalt zweier ineinander verschlungenen Vogelleiber und hinter ihm in Gestalt eines Hundskopfes dargestellt.[3]

Auch in der *Passio Bartholomaei* zeigt ein Engel dem Apostel einen Dämon[4]: *ὡς Αἰθίοπα μαῦρον*[5] *ὡς ἡ ἀσβόλη· πρόσωπον ὀξὺ καθάπερ κυνός, σπανογένειος, τρίχας ἔχων ἄχρι ποδῶν, ὀφθαλμοὶ πυροειδεῖς, σπινθῆρας ἐξερχομένας ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ἔχων πτερὰ ἀκανθώδη καθάπερ ὕστριξ, καὶ ἦν προσδεδεμόνος τὰς χεῖρας ἁλύσεσι πυρίναις, ἰσχυρῶς κατεχόμενος.*

Aber alle diese Stellen lassen über die Herkunft der Vorstellung nichts Näheres erkennen. Etwas weiter führt folgende Betrachtung. Im Leben des Apollonius von Tyana erzählt Philostratus (IV 10), daß eines Tages in Ephesus eine Pest wütete, der durch den Thaumaturgen ein Ende gemacht wurde, indem er den Pestdämon, der zuerst die Gestalt eines schmutzigen Greises angenommen hatte, steinigen ließ. *ὡς δ' ἀκροβολισμῷ τινες ἐπ' αὐτῷ ἐχρήσαντο καὶ καταμύειν δοκῶν ἀνέβλεψεν ἀθρόον, πυρός τε μεστὸν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἔδειξε, ξυνῆκαν οἱ Ἐφέσιοι τοῦ δαίμονος καὶ καθελίθωσαν οὕτως αὐτόν, ὡς κωλονὸν λίθων περὶ αὐτὸν χώσασθαι. διαλιπὼν δ' ὀλίγον ἐκέλευσεν ἀφελεῖν τοὺς λίθους, καὶ τὸ θηρίον, ὃ ἀπεκτόνασι, γνῶναι. γυμνωθέντος οὖν τοῦ βεβλῆσθαι δοκοῦντος, ὃ μὲν ἠφάνιστο, κύων δὲ τὸ μὲν εἶδος ὅμοιος τῷ ἐκ Μολοττῶν, μέγεθος δὲ κατὰ τὸν μέγιστον λέοντα ξυντετριμμένος ὤφθη ὑπὸ τῶν λίθων καὶ παραπτύων ἀφρὸν ὥσπερ οἱ λυττῶντες. τὸ μὲν δὴ τοῦ Ἀποτροπαίου ἔδος (ἔστι δ'*

[1] c 35 vgl. Tischendorf *Evangelia apocrypha*[2]. Leipzig 1876, 200.
[2] A. a. O. 186. [3] Baumstark im *Orient Christianus* N. S. I (1911), 255.
[4] Lipsius-Bonnet *Acta apostol. apocr.* II, 1, 146.
[5] Über diese Vorstellung anderwärts mehr. Im lat. Text steht: *ingens Aegyptius.*

Ἡρακλῆς) *ἵδρυται περὶ τὸ χωρίον, ἐν ᾧ τὸ φάσμα ἐβλήθη.* Dämonische Hunde vertrieb man mit Steinen.[1] Am Feste *Ἀρνίς* in Argos schlug man alle Hunde tot, denen man begegnete; diese Gewohnheit war nicht ohne Zusammenhang mit dem Hundsstern.[2] Und in jonischen Städten steinigte man oder verbrannte am Feste der Thargelien zur Reinigung der Städte von pestartigen Krankheiten und Seuchen die sogenannten *φάρμακοι*, bettelarme, heruntergekommene Leute[3], eine Sitte, die mit der Erzählung des Philostratus in Verbindung gesetzt werden muß und sie erklärt.

Der Sirius heißt *letalis, pestifer, protervus, insanus,* weil die Hundstage die Ausbreitung der Seuchen begünstigen.[4] Plinius zeigt uns, warum damit gerade die Hunde in Beziehung gesetzt werden[5]: *canes quidem toto eo spatio maxime in rabiem agi non est dubium* und *rabies canum Sirio ardente homini pestifera;* es entsteht die *siriasis.* So schließt denn Gruppe[6]: „Der nach antikem Wahn Hitze und Pest bringende Stern ist wahrscheinlich deshalb ein Hundsstern geworden, weil man Dürre und Seuchen als die Wirkung hundsähnlicher Dämonen betrachtete."

Nun hat Roscher zu der von Apollonius berichteten Geschichte eine interessante Parallele aus Jacobus Tollius[7] beigebracht: *Petro Massalianorum sive Lucopetrianorum (qui et Phundaitae et Bogomili dicti) haereseos*[8] *antesignano qui se ipsum Christum appellavit et post obitum resurrecturum promisit eaque propter Lucopetrus (λυκόπετρος) cognominatus fuit, quod, cum summo iure ob infinitas impostusas lapidatus obrutus esset, pessimis symmystis eius, qui abominabilis huius cadaveri eam, quam post triduum ipsis pollicitus fuerat, resurrectionem expectantes assidebant, malus daemon lupi specie acervo lapidum egredi visus sit, anathema!* Handgreiflich ist zunächst, daß diese Erzählung auf eine künstliche Etymologie des Namens Lykopetros zurückgeht, was aber natürlich die Legende noch nicht erklärt. Die Steinigung des Sektenhauptes und seine Erscheinung aus dem Steinhaufen in Wolfsgestalt weisen deutlich auf Philostrats Apolloniuslegende hin, wobei man sich an dem Wechsel von Hund und Wolf nicht stoßen darf. Der ägyptische Gott Anubis oder Wep-wawet gilt dem Spötter Lucian als „bellender Hund"[9]: *σὺ δέ, ὦ κυνοπρόσωπε καὶ σινδόσιν ἐσταλμένε Αἰγύπτιε, τίς εἶ, ὦ βέλτιστε,*

[1] Roscher *Ephialtes* 38.
[2] Sauppe *Die Mysterieninschrift zu Andania* 261.
[3] Rohde *Psyche*[1] 367, 4.
[4] G. Gundel *De stellarum appellatione* RGVV III (1907), 132 [40].
[5] *Hist. nat.* II, 107. VIII, 152. XXII, 59 vgl. Gundel a. a. O. 133 [41].
[6] *Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch.* 803.
[7] *Insignia Itineraria, quibus continentur antiquitates sacrae.* 1696, 115.
[8] Über diese vgl. Haucks *Real-Encycl.* XIII, 757 ff.
[9] Lucian *Concil. deor.* 10.

ἢ πῶς ἀξιοῖς θεὸς εἶναι ὑλακτῶν;, während seine Hauptkultusstätte Siût *Λυκόπολις* genannt wurde.[1] Den Nahr el-Keleb, Hundsfluß, der sich nicht weit von Beirût ins Meer ergießt, nannten die Griechen *Λύκος*, Wolfsfluß[2], und unter den Sternbildern kannte man einen *κυνοπρόσωπος* oder auch *λυκοπρόσωπος τοξευτής*.[3] Wolf und Hund wechseln also miteinander die Rolle.

Eine weitere Parallele ist Roscher entgangen. Die Akten des Nereus und Achilleus erzählen in der auf die Petrusakten zurückgehenden Einschaltung, daß Simon Magus, als es ihm nicht gelungen war, den Sohn der Witwe vom Tode zu erwecken, und der Apostel ihn überwunden hatte, sich in einen Hundskopf verwandelt habe[4]: *Simon vero transfiguravit se in caput caninum, et coepit fugere. Populus autem tenuit eum: et dum vellent eum in ignem mittere, misit se Petrus in medium, et liberavit eum dicens: Magister noster hoc nos docuit, ut pro malis bona reddamus* (im griech. Text: *ὁ δὲ Σίμων μεταμορφώσας ἑαυτὸν εἰς κεφαλὴν κυνὸς ἤρξατο φεύγειν. οἱ οὖν ὄχλοι κρατήσαντες αὐτὸν ἐβουλήθησαν εἰς πῦρ ἐμβάλαι κτλ.*), worauf die bekannte Geschichte von dem Hund folgt, den Petrus mit dem Kreuzeszeichen gezähmt hat und der dem Simon die Kleider vom Leibe riß. Auch hier erscheint der Erzketzer in Hundegestalt (als Hundskopf) und soll verbrannt werden[5], was freilich um des Gebotes Jesu willen nicht geschieht, da Petrus ihn rettet. In der Verwandlung soll sich offenbar die dämonische Natur Simons enthüllen wie bei dem Bettler in Ephesus und bei Lykopetros. Man fragt sich nur, warum die Vorstellung gerade auf Sektenhäupter übertragen wurde, für die im Grunde doch auch ein *δαιμονιζόμενος* oder *obsessus* genügt hätte.

Die Übertragung des Bildes vom Hund als dem Pestdämon auf die Häretiker hat vermutlich seinen Grund im Vergleich der Härese mit der Pest. In der Apostelgeschichte wird Paulus 24, 4 von seinen Gegnern eine Pest genannt: *εὕροντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις κτλ.*, und Tertullian sagt[6], die „Hundstagsluft habe vom Pontus her Marcion ausgedünstet": *Anno XV. Tiberii Christus Iesus de coelo manare dignatus est, spiritus salutaris Marcionis. [salutis] qui ita voluit quoto*

[1] Baedeker *Ägypten* 1897, 203.
[2] Baedeker *Palästina und Syrien* 1891, 291. [3] Boll *Sphaera* 18. 47.
[4] *Acta Sanctorum* Mai III, 10, c. III, 12. Griech. Text in *Texte und Untersuchungen* XI, 12.
[5] Die *Passio apostol. Petri et Pauli,* Pseudo-Hegesipp und die syrische Lehre des Simon Kephas in Rom haben dafür die Steinigung, vgl. Hennecke *Handbuch zu den Neutest. Apokryphen* 460.
[6] Tertullian *Adv. Marc.* I, 19. Man denke auch an den *Satanas, cani rabido similis* im *Ev. inf. arab.*

quidem anno Antonini maioris de Ponto suo exhalaverit aura canicularis, non curavi investigare. de quo tamen constat etc. Das Bild wird also von der pestschwangeren Zeit der Hundstage, deren Ursache in dem hundsköpfig gedachten Hundssterndämon gesucht wurde, hergenommen sein.

Damit ist eine Linie im Stammbaum der hundsköpfigen Dämonen gezogen, die auf Zusammenhänge mit den Hundstagen hindeutet. Es sei auch noch auf Kerberos, den Unterweltshund, und Skylla, die in Hundegestalt nach Vergil vor dem Tor des Hades[1] sitzt, verwiesen.

Eine zweite Linie zeigt uns die Pistis Sophia[2], in der mehrfach von dem „Hundsgesicht", seinem Feuer, seinen Gerichten, den Feuerströmen, den Pech- und Feuerkleidern des „Hundsgesichts" die Rede ist. Ob dieser Dämon dem „Hundsgesicht" im „großen Drachen" verwandt ist? Von diesem heißt es[3]: „Die äußere Finsternis ist ein großer Drache, dessen Schwanz in seinem Maule ist, indem er außerhalb der ganzen Welt ist und die ganze Welt umgibt; es gibt eine Menge von Gerichtsorten in ihm, indem er aus 12 sehr harten Strafgemächern besteht". Über die Strafgemächer sind als Archonten der Reihe nach gesetzt: Krokodil, Katze, Hundsgesicht, Schlange, schwarzer Stier, Eber, Bär, Greif, Basilisk, eine Menge siebenköpfiger Drachen, eine Menge siebenköpfiger Katzen, eine Menge siebenköpfiger Hunde. Sie entsprechen, mit einigen Abweichungen, die aber den Zusammenhang nicht zu verdunkeln vermögen, den 12 Stundengöttern[4], die im Pap. mag. Paris. 1598ff. aufgezählt werden: *αἴλουρος, κύων, ὄφις, κάνθαρος, ὄνος, λέων, τράγος, ταῦρος, ἱέραξ, κυνοκέφαλος, ἶβις, κροκόδειλος*, wo es auch 1637f. heißt: *σὺ εἶ ὁ μέγας ὄφις ἡγούμενος τούτων τῶν θεῶν, ὁ τὴν ἀρχὴν τῆς Αἰγύπτου ἔχων καὶ τὴν τελευτὴν τῆς ὅλης οἰκουμένης. ὁ ἐν τῷ ὠκεανῷ ὀχεύων ψοι φνουθι νινθηρ· σὺ εἶ ὁ καθ' ἡμέραν καταφανὴς γινόμενος καὶ δύνων ἐν τῷ βορολίβᾳ τοῦ οὐρανοῦ κτλ.* Der Psoi oder Schai ist Agathodämon „der Gott der Götter", der die Welt als Schlange umfaßt, die Sonne. Im koptischen Text ist die Sonnenbahn Strafort geworden, wie auch in den *Acta Thomae*[5] der Teufel sich nennt: *συγγενὴς δέ εἰμι ἐκείνου τοῦ ἔξωθεν τοῦ ὠκεανοῦ ὄντος, οὗ ἡ οὐρὰ ἔγκειται τῷ ἰδίῳ στόματι.* Es wird nun von dem Archonten in der dritten Kammer gesagt: „'ein Hundsgesicht'; dies ist sein authentisches Gesicht, und man nennt ihn an ihrem Ort Archaroch."

[1] Radermacher *Das Jenseits im Mythus d. Hellenen* 106. *Rhein. Mus.* 60 (1905), 588.
[2] Vgl. C. Schmidt *Koptisch-gnostische Schriften* I, 165ff.
[3] Ed. Schwartze 319ff.
[4] Boll *Sphaera* 295ff. Reitzenstein *Poimandres* 257ff.
[5] Lipsius-Bonnet *Acta apostol. apocr.* II, 2, 149.

Deutlicher ist eine andere Stelle, die in der Vision des Sisinnios, in einem koptischen Text, uns erhalten ist[1]: „(der Heilige schildert) es kam zu mir ein Mann, ein Stratelat, sehr stark, und mit ihm wandelte eine andere Macht, gewaltig häßlich, fürchterlich in ihrer Form, so daß, wenn du sie anschautest, du deine Hand dem Tode ließest aus Furcht vor ihr, und sie bleckte die Zähne wider mich, so daß ich sprach: 'Sie will meinen Leib fressen.' Ihr Antlitz aber und ihr Haupt glichen dem eines Hundes, ihr Leib aber und ihre Hände und Füße glichen denen eines Menschen." Die drei kommen dann zu einem großen Feuerstrom, dem aber Sisinnios endlich entgeht, wie er auch vor dem Hundskopf gerettet wird, der ihn fressen wollte. Das Ganze ist eine Hadesvision, die völlig auf altägyptischen Vorstellungen beruht; der Feuerstrom, dem man in koptischen Texten oft begegnet, und der menschenfressende Kynokephalos stammen daher.

Die alte Vorlage bietet uns das 17. Kapitel des Totenbuchs. dessen Vignetten den hundeköpfigen „Fresser der Unterwelt" darstellen.[2] Er wird so beschrieben: *„Oh Tmu, who art in the Great Dwelling, Sovereign of all the gods, deliver me from that god who lived upon the damned, whose face is that of a hound, but whose skin is that of a man; at that angle of the pool of fire; devouring shades, digesting human hearts and voiding ordure. One seeth him not. This god whose face is that of a hound and whose skin is that of a man: Eternal Devourer is his name."*[3] Die Identität des Dämons mit dem Höllengeist, der dem Sisinnios erschien, liegt hier offen zutage, und so wird denn die Unterweltsmythologie der christlichen Epoche auch von dieser Vorstellung aus befruchtet und zu dem Kynokephalos gekommen sein.

Daß übrigens solche Unterweltsdämonen auch anderwärts in gleicher Gestalt bekannt waren, dafür lassen sich Belege selbst aus dem fernsten Osten beibringen. Eine chinesische Geistergeschichte erzählt[4]: „Als Sič-yen-tho geschlagen werden sollte, war ein Gast, der einen Wirt um Speise bat. Der Wirt führte ihn in ein Zelt und hieß die Gattin Speise herrichten. Als die Gattin sich nach dem Gaste umsah, war es ein Mensch mit einem Wolfshaupte. Die Gattin meldete es den Nachbarn, und diese sahen ihn zugleich an. Der Mensch mit dem Wolfshaupte hatte bereits den Wirt verzehrt und

[1] Amélineau *Monuments pour servir à l'histoire du christianisme en Egypte* IV 1, 180f.

[2] *Proceedings of the Society of biblical archeologie* XIV, 380.

[3] Ähnlich nennt mit einem treffenden Bild, das den mörderischen Todesgott bezeichnet, der Descensus ad inferos (Tischendorf *Evangelia apocrypha.* Leipzig 1876, 328) in c. 5 (21), 2 den Hades: *παμφάγε καὶ ἀκόρεστε.*

[4] Pfizmaier *Sitz Ber. Wiener Akad.*, Phil.-Hist. Kl. 1871, Bd. 68, 654.

entfernte sich. Sie verfolgten ihn in Gemeinschaft und blieben auf dem Berge Yŏ-tu-kiün stehen. Daselbst sahen sie zwei Menschen. Die Verfolger sagten, was die Ursache sei. Die zwei Menschen sprachen: 'Wir sind göttliche Menschen. Siĕ-yen-tho soll eben vernichtet werden. Wir kommen, ihn mitzunehmen.' — Die Verfolger fürchteten sich und liefen zurück. Yen-tho ward endlich auf dem Berge Yŏ-tu-kiün geschlagen." Die wolfsköpfige Gestalt ist auch hier wohl ein Todesdämon, der, ähnlich wie Simon Magus, erst später sich im seltsamen Schmuck seines tierischen Hauptes zeigt. Einen hundsköpfigen Dämon kannten auch die Assyrer.[1]

Luxemburg Adolf Jacoby

Der Gott Bait in dem Trinitäts-Amulett des Britischen Museums

Das im Britischen Museum[2] befindliche, oft[3] besprochene Amulett ist noch keineswegs restlos erklärt worden, und auch die folgenden Ausführungen, die wenigstens in einem Punkte weitere Aufklärung bringen, geben nicht die volle und letzte Erklärung des merkwürdigen Gegenstandes. Der dreieckige grüne Stein trägt auf der einen Seite eine Inschrift, auf der anderen eine Darstellung, von der ich ausgehen will. Sie enthält eine Dreiheit von Göttern, aber nicht in der alten Form der ägyptischen Triaden, wo die Götterfamilie aus Vater, Mutter und Sohn besteht (z. B. für Theben aus Amon + Mut + Chons), sondern aus einer männlichen und weiblichen Gottheit und einer darüber schwebenden geflügelten Schlange. Jede dieser Gottheiten führt das den Göttern eignende Lebenszeichen und dadurch ist auch die Schlange als Gottheit bezeichnet. Die Darstellung selbst trägt alle Züge der „Spätzeit" an sich. Die von vorn gesehene Brust der beiden Gottheiten, die Göttin Hathor mit dem Froschkopf, die Kontamination des in ihrer Hand befindlichen Papyruszepters mit dem stecken-

Wilkinson *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* (London 1878, neue Ausgabe) (Bd. II S. 514 no. 494).

[1] Stucken *Astralmythen* I, 51. Perrot-Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* I, 364.

[2] *A Guide to the Third and Fourth Egyptian Rooms.* London 1904 S. 239.

[3] Siehe die letzte zusammenfassende Literaturangabe bei Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapisreligion* (1919) S. 28.

artigen Zepter der männlichen Götter, wie es der links abgebildete Gott richtig trägt, alles das weist deutlich in die späte Epoche, etwa in das 1. bis 2. nachchristliche Jahrhundert, und dazu stimmt auch, wie mich Herr Geheimrat v. Duhn belehrt, der Schriftcharakter der Inschrift, die den Inhalt der Darstellung erschließt und vor allem auch über die Namen der Gottheiten Auskunft gibt. Das Epigramm

Εἷς Βάϊτ, εἷς Ἀθώρ, μία τῶν βία, εἷς δὲ Ἀχῶρι
χαῖρε πάτερ κόσμου, χαῖρε τρίμορφε θεός

nennt drei Götter, die doch nur die dargestellten sein können, und zwei davon hat man denn auch schon früh[1] richtig erkannt. Zweifellos ist die sitzende Göttin rechts Hathor, der freilich die Phantasie der späten synkretistischen Zeit, wer weiß aus welchem Grunde[2], einen Froschkopf gegeben hat. In *Ἀχῶρι* steckt sicher kopt. *achôri*[3], „Schlange", doch wird damit eine bestimmte Gottheit bezeichnet sein, etwa die gelegentlich[4] als geflügelte Schlange dargestellte Göttin Buto.

Folglich muß *Βάϊτ* dem übrigbleibenden falkenköpfigen männlichen Gott gelten, und das stimmt tatsächlich. *Βάϊτ* ist nämlich nichts anderes als das ägyptische Wort für „Falke", das altägyptisch *bjk*, kopt. *bêg* (S): *bêth* (B) lautet. Das sieht nun zunächst wenig nach *Βάϊτ* aus. Aber da kommen uns späte griechische Wiedergaben des altägyptischen Wortes zu Hilfe, z. B. Horapollo I 7 die Form *βαϊηϑ*.[5] Noch näher aber kommen wir unserem *Βάϊτ* mit dem *-βαιϑ-*, das in dem n. pr. *Ἁρβαῖθος* = *Ḥr-bjk*, „Horus der Falke", steckt.[6] Dieser Eigenname beruht ja auf der alten Darstellung des Gottes Horus mit Falkenkopf, die auch unser Amulett zeigt.

Damit haben wir Epigramm und Darstellung, soweit die Götternamen in Frage stehen, in vollen Einklang gebracht. Eine andere Schwierigkeit, die in den Worten *μία τῶν βία* liegt, hat bereits Usener beseitigt. Wenigstens entnehme ich das seiner kurzen meisterhaften Charakteristik unseres Steines[7]: „Drei Einzelgötter

[1] So schon Wilkinson *Manners and Customs* II S. 514.

[2] Bekanntlich bedeutet der Frosch die *ἀναβίωσις* (Jacoby-Spiegelberg *Sphinx* VII S. 215ff.). Da nun Hathor auch Totengöttin ist, so könnte der Froschkopf ihr diese Auferstehungskraft verleihen. Oder liegt eine Vermischung mit der froschköpfigen Göttin Heket vor?

[3] Die Form *ακωρι* ist schlecht belegt. Siehe mein *Kopt. Handwörterbuch* S. 13.

[4] Z. B. Lanzone *Diz. Mitol. Egiz.* Tafel 65.

[5] *καλεῖται γὰρ παρ' Αἰγυπτίοις ὁ ἱέραξ βαϊηϑ.*

[6] Siehe die näheren Nachweise *Recueil de travaux relatifs à la philol. égypt.* 22 (1900) S. 162.

[7] *Rhein. Museum* 58 (1903) S. 36.

des ägyptischen Kultus sind also zur Einheit des 'Weltvaters' zusammengefaßt; einheitlich ist ihre Kraft, dreifach ihre Gestalt." *Μία τῶν* (= *τούτων*) *βία* bedeutet also „diesen gehört eine Kraft", und der Satz ist aus metrischen Gründen, um den Hexameter zu retten, hinter *Ἀθώρ* geraten, anstatt am Ende der drei Götter hinter *Ἀκῶρι* zu stehen. Also muß man übersetzen:

„einer ist der Falkengott
einer die Göttin Hathor
einer die Schlangengottheit } und sie stellen eine Kraft dar",

das ist der „Weltvater", der unter drei verschiedenen Namen in dreierlei Gestalt nur eine einzige Kraft bedeutet. Diese in eins gefaßte Dreiheit kommt wohl auch in der Dreiecksgestalt[1] unseres Amuletts zutage.

Unser Text enthält die Formel *εἷς θεός*, für die Le Blant (*Mém. Acad. Inscr.* XXXVI S. 85) richtig zwei verschiedene Verwendungen unterschieden hat: a) die jetzt von Weinreich „elative" genannte, die den Gott als einen, einzigen, ohnegleichen bezeichnet, die monotheistischen Sinn hat[2]; b) die „henotheistische" Formel, die die mystische Einheit einer Göttertriade betont. Dieser letzteren Gruppe gehört unser Amulett zu. Es besagt von den drei Göttern, daß jeder ein göttliches Wesen für sich bezeichnet, daß sie aber zusammen eine einzige „Kraft" bedeuten.[3] Das sind altägyptische Priesterspekulationen, die schon sehr früh in der ägyptischen Theologie beginnen und jedesmal erneut in Aktion treten, wenn ein durch die kirchliche oder politische Entwicklung allmächtig gewordener Gott die kleinen Götter in sein Netz spinnt, mag er nun Amon, Ptah, Aton oder wie sonst heißen. Für mein Empfinden atmet dieses Epigramm trotz seiner griechischen Form ägyptischen Geist hellenistischer Art und enthält nichts Christliches. Aber es ist aus einem Geist geboren, der bei der Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas mitgewirkt hat.[4]

Heidelberg W. Spiegelberg

[1] Die Froschkopfgestalt, die Sethe bei Pauly-Wissowa s. v. Bait annimmt, beruht auf einem Irrtum.

[2] Vgl. dazu Weinreich a. a. O. S. 26 ff. und Peterson *Εἷς θεός*, Göttinger Dissertation 1920.

[3] So in einem religiösen Text aus dem Ende der Regierung Ramses' II, wo Gardiner (*Ä. Z.* 42 [1905] S. 36) den Inhalt eines Kapitels so bestimmt: *Amon, Re and Ptah, the three principal gods of the Ramesside times, are represented as a trinity in an unity.*" Vgl. auch Weinreich a. a. O. S. 28.

[4] Zu diesem ganzen Problem vgl. die Ausführungen von Norden *Agnostos Theos* S. 228 ff., wo auch die sonstige Literatur angegeben ist.

Ägyptische Kindergötter

In seinem vortrefflichen Kommentar zu dem Gnomon des Idios Logos hat W. Schubart (Äg. Zeitschrift 56 S. 93) den Unterschied der *παστοφόροι* und *ἱερεῖς* darin zu finden geglaubt, daß jene Kapellen, Barken usw. trugen, worin sich Götter befanden, diese aber „die Götter selbst in ihren Armen" trugen. Die letztere Annahme stützt sich auf die Inschrift von Canopus (gr. 60 = demot. B 60 = hierogl. 30), wo es heißt, daß ein Priester[1] das goldene Götterbild (*ἄγαλμα*) der in jugendlichem Alter verstorbenen Prinzessin Berenike im Arm tragen soll. In dieser Stelle ist aber, wenn man sie richtig interpretiert[2], das im Arm Tragen als etwas Ungewöhnliches bezeichnet, das sich daraus begreift, daß die vergötterte Prinzessin, die als Kind gestorben war, zu den Kindergöttern *(baby gods)* gehörte. Diese Götter kennt der ägyptische Kultus als eine besondere Kategorie. Am bekanntesten ist Ḥr-pȝ-ḫrd „Horus das Kind", der bekanntlich als Harpokrates in das hellenistische Pantheon Eingang gefunden hat. Daneben kennen wir „Chons, das Kind" und „Ḥr-kȝ (Hika), das Kind"[3] und „Nefr-ḥotep (Nephotes), das Kind"[4].

Auf eine weitere Stelle weist mich Herr cand. phil. Kießling hin. Bei Macrobius, Saturn. I 18,9 findet sich die Nachricht, daß die Ägypter an einem bestimmten Tage ein Bild der als Kind *(parvulus)* dargestellten Sonne aus dem Allerheiligsten holen.[5] Daß diese Kindergötter auch im Kultus als Kinder behandelt wurden, ergibt sich daraus, daß ihre Priester „Ammen" (ḫnm·t) hießen. Ja, es gibt sogar einen „Prophet der Windel des Chons, des Kindes"[6], und Harpokrates besaß ein „Windel-Haus"[7]. Eine solche männliche Amme des göttlichen Babys, und zwar des Nephotes-Kindes, ist auf der schon erwähnten Stele des Münchner Antiquariums in Aktion dargestellt. Sie trägt das Gotteskind am Busen, ganz so wie es der Canopustext für die vergöttlichte junge Prinzessin vorschreibt. Also dieses Tragen im Arm galt nicht allgemein für die Götterbilder, sondern nur für diejenigen, die Götterkinder darstellten.

Heidelberg **W. Spiegelberg**

[1] *ὃ ὁ προφήτης ἢ (τις) τῶν εἰς τὸ ἄδυτον εἰρημένων ἱερέων πρὸς τὸν στολισμὸν τῶν θεῶν οἴσει ἐν ταῖς ἀγκάλαις.*

[2] Siehe *Äg. Zeitschrift* 45 (1908) S. 91.

[3] Beide auf dem aus dem 3. vorchristl. Jahrh. stammenden Grabstein Berlin 2118 (Sethe *Urk.* II 164).

[4] Stele des Münchner Antiquariums (Dyroff-Pörtner *Süddeutsche Stelen* III Tafel 24 no 37).

[5] Vgl. dazu Boll *Griech. Kalender* I in Sitzber. Heidelb. Akad. Jahrgang 1910 16. Abhdlg. S 42.

[6] Brugsch *Hierogl. Wörterb.* VI S. 682.

[7] Lanzone *Diz. mitol. Egiz.* S. 608.

Über Agathosdaimon

Zu der vor einigen Jahren geschriebenen, 1919 in Warschau erschienenen Arbeit *De Agathodaemone* habe ich einige Nachträge zu geben, die freilich nicht die Auffassung, sondern nur das Material betreffen. Den mir bekannt gewordenen Besprechungen nach scheint mir vieles entgangen zu sein — ich muß mich resigniert in dieses Bewußtsein fügen, da Nachweisungen leider nicht beigefügt wurden und ich hier fast ausschließlich auf meine eigenen Bücher angewiesen bin.

Viel Fleiß hatte ich a. a. O. 58f. auf den Beweis verwandt, daß das Zeichen □ = *ὄνομα* aus dem Ägyptischen stamme; mein Nachweis war dabei mehr negativ, indem ich die Unmöglichkeit seiner Erklärung aus dem Griechischen erwies. Nun ersehe ich aus A. Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter (Der alte Orient XII 1), Lpz. 1910, 16, daß *ren* „Name" auch in Ägypten als Amulett, geradeso wie im Griechischen, gebraucht wurde: „Der Name galt als ein höchst wichtiger unsterblicher Seelenteil, er wurde in der Gestalt seines Hieroglyphs zum Ersatze bei einem etwaigen Verluste und Vergessenwerden des wirklichen Namens des Toten geweiht. Meist ist dabei die Umrahmung leer, der in Betracht kommende Name ist nicht eingetragen worden" usw. Es ist nun lehrreich zu sehen, wie anscheinend derselbe ägyptische Charakter auch Eingang an dem persischen Hof gefunden; Judas Thadaeus Krusiński *Prodromus ad tragicam vertentis belli Persici Historiam etc.*, Leopoli 1734, 271. 276 (auch in der Folio-Ausgabe: *Tragica Vertentis belli Historia continuata etc.*, Leopoli 1740, 167) teilt einen Brief des Königs Johannes III. (um 1710 n. Chr.) mit und bemerkt dazu: „□ *Quadrum signum positum loco nominis Joannis III. Regis; quod pariter praefigitur inscriptioni epistolae, et cum quadrangulum aequilaterum sit tessera Constantiae, hoc hieroglyphico exprimitur votum constantis fortunae, et perennaturae amicitiae, cui inscripta Epistula.*" Diese symbolische Erklärung darf uns an dem Ursprung des Zeichens nicht irremachen, das ursprünglich (wie unser *L. S.*) die Stelle des Königssiegels anzeigte, vgl. Wiedemann a. a. O.: „Nur bei Königen wagte man es, den Namen in den Ring einzusetzen, so gut wie er bei Lebzeiten in den Inschriften mit einem derartigen Ringe umgeben wurde."

Aus Fr. Pfister, Eine jüdische Gründungsgeschichte Alexandriens (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Jahrg. 1914, 11. Abh.), Heidelberg 1914, 20ff. kann ich meine Mitteilungen über das Grab Jeremias' (S. 41) ergänzen. Die angeführte Nachricht geht somit auf die von Eb. Nestle, Marginalien und Materialien, Tübingen 1893, 16f. neu herausgegebenen Prophetenviten des Ps.-

Epiphanios zurück, die hier wiederum aus einer jüdisch-alexandrinischen Jeremiasvita schöpfen; über die Verbreitung der Nachricht im Mittelalter vgl. Pfister a. a. O. Einen weiteren Beleg dafür haben wir bei Joannes Moschos *Pratum Spir.* LXXVII (Migne SG LXXXVII 3, 2929), nach dem sich die Lage des Grabes genauer bestimmen läßt: *ἔμενεν δὲ εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον, ἣν ᾠκοδόμησεν ὁ μακάριος παπᾶς Εὐλόγιος, τὴν ἐπονομαζομένην τῆς Δωροθέας*, östlich vom großen Tetrapylon (wie auch in Jerusalem ein *τετρακιόνιον* erwähnt wird, Epiphan. Mon., Enarr. I bei Migne SG CXX 261[b]). *ἔστι δὲ ὁ τόπος τοῦ Τετραπύλου πάνυ σεβάσμιος παρὰ τοῖς Ἀλεξανδρεῦσι· λέγουσι γάρ, ὅτι τὰ λείψανα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου ἀπὸ Αἰγύπτου λαβὼν Ἀλέξανδρος ὁ κτίστης τῆς πόλεως, ἐκεῖ αὐτὰ κατέθετο*, einem beliebten Sammelplatz von Armen und Bettlern, zum Teil mit Rücksicht auf die Almosen der Besucher, zum Teil wohl aber auch darum, daß dort eine Art Inkubationsorakel war, vgl. Sophron. Hierosolym. *De miraculis Joannis et Cyri mart.: εἴσελθε οὖν εἰς Ἀλεξάνδρειαν καὶ ἐν τῷ μεγάλῳ Τετραπύλῳ νήστης καθεύδευσον.*

Von geringerer Bedeutung sind andere Nachträge. Den Genius des Menschen (S. 6) nennt Jamblich Protr. 5 *δαίμων ξύνοικος*. Eine weitere Variation des Gedankens: *αἰτία ἑλομένου κτλ.* haben wir im *Carmen aureum* v. 54 f., das ebenfalls Jamblich Protr. 3.5 erläutert. Er begegnet auch in christlicher Gewandung z. B. bei Jac. Passavanti *Specchio della vera penitenza* ed. Polidori, Firenze 1856, *Trattato della scienza* p. 316: *una volta disse il diavolo a un santo uomo: „La gente spesse volte m'accagiona e incolpa a gran torto, impognendo a me molti mali che si fanno eglino stessi; chè tal dice: 'Il diavolo mi tentò; egli mi fe cadere in tal peccato: il diavolo mi si parò dinanzi, che io non mi vi savc' inframesso: nè avròcci colpa veruna.' Anzi, molte volte gli uomini e le femmine tentano me, e sòmmi molesti e importuni, e impáccianmi nc' fatti loro, de' quali io non mi darei briga; chè, lasciando pur fare loro, fanno tanto che basta di anale, sì che mi tolgono la volta.*" Bei Behandlung der Formel *δαίμων καὶ τύχη* (S. 9 f.) hätte ich Vergils (Aen. IX 211 = XII 321) *casusve deusve* nicht übersehen und dabei auf die *Τύχη*-Literatur hinweisen sollen (z. B. Ferd. Rösiger, Die Bedeutung der *Τύχη* bei den späteren griechischen Historikern, Progr. Konstanz 1880. Ed. Voss *De Τύχη thucydidea*, Progr. Düsseldorf 1879. Eug. Lassel *De fortunae in Plutarchi operibus notione. Antecedit fortunae notionis brevis historia*, Diss. Marburg 1891. K. Malzacher, Die Tyche bei Libanios, Diss. Straßburg 1918). Über *ὑγείας* (S. 30) hat jetzt gehandelt W. Déonna *Notes d'archéologie suisse* V *ΥΓΙΕΙΑ*, in: Anzeiger f. Schweizer Altertumskunde XXI. 1919 85 ff., wo er nach Berl. Philol. Woch. 1920, 517 ausführt: „Das Basler Siegel gehört in die ersten Zeiten des Christentums und diente dazu, die

geweihten Brote zu zeichnen. *ΥΓΙΕΙΑ* mit mystischem Pentagramm und der Initiale von *Θεός* ist ein Segenswunsch, unter die Anrufung Gottes gesetzt." — Ähnlich soll bereits Erasmus Roterod. *ἀγαθοῦ δαίμονος* so wie ich als *„felicis ominis"* erklärt haben, doch fand ich nichts in seinen *Collectanea Adagiorum Veterum* 1524 s. l.; in der Neuausgabe (*Opera Omnia*, Lugd. Bat. 1763) ist wohl von *ἀγαθοδαιμονισταί* (*„qui sitim tertio poculo reservabant"*), doch nicht von *ἀγαθοῦ δαίμονος* die Rede.

Über den sabäisch-arabischen Ag. habe ich absichtlich geschwiegen, da Reitzenstein, Poimandres, Lpz. 1904, 165 ff. diese Literatur als „Fortsetzung und Weiterbildung der hellenistischen" erwiesen hat.

Lemberg R. Ganszyniec

Zum Thyiafest

Daß jenes vom Kollegium der Sechzehn Frauen gefeierte Dionysosfest in Elis *τὰ Θυῖα* hieß, darüber sind sich (soweit ich die Literatur übersehe) alle einig, denen nach 1613 das Wort zu irgendwelchem Zweck, lexikalischem oder erklärendem, aus der Feder kam. Nur einmal ist der Festname überliefert, bei Pausanias 6, 26, 1 (Spiro 2, S. 165, 14 ff.): *Ἠλεῖοι . . . ἑορτὴν ἄγουσι ΘΥΙΑΝ ὀνομάζοντες*. An dieser Überlieferung nahm Sylburg oberflächlich Anstoß, in seiner Pausaniasausgabe, Wechel. 1613 Sp. 769: *„forsan Θυῖα legendum"*. Also nur vorsichtige Vermutung. Aber gegen den Respekt vor Sylburg kam kein Späterer auf, auch nicht wer wie Spiro in den kritischen Apparat geblickt hat. Usener (Götternamen 43), Nilsson (Gr. Feste 291 ff.), Weniger (Das Kollegium d. Sechzehn Frauen, Progr. Weimar 1883, *passim*), Preller-Robert (Gr. Myth. I⁴ Index 963), Farnell (*Cults* 5, 155, 329) und so viele andere sprachen die Hypothese *τὰ Θυῖα* als unbezweifelte Tatsache an. Wilhelm Dindorf, im *Thesaurus gr. ling.* 4, 438 B gelang sogar nachträglich der gleiche Gedanke: *'Θυῖαν Clavigero in Θυῖον mutandum videbatur, mihi in Θυῖα.'* Vom Gefühl fürs Richtige geleitet verteidigte Welcker 1849 (Ant. Denkm. 1, 161, 38) die Überlieferung *Θυῖαν*, mit Hinweis auf andere Fälle, wo Feste nach ihren Heroen oder Gottheiten heißen: die Charila, nach dem gleichnamigen Mädchen, die Herois nach Thyone (s. Nilsson 286, 466). Aber 1860 ging auch er ins Lager der *τὰ Θυῖα*-Gläubigen über (Götterlehre 2, 598). Doch weshalb sollte das aus Delphi ins Elische übertragene Fest nicht nach der ersten delphischen Dionysosverehrerin Thyia auch *ἡ Θυῖα* heißen? Nicht wegen des Passus: *Διόνυσον . . . ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν ΘΥΙΩΝ τὴν ἑορτὴν λέγουσιν*? Er, glaub ich, hat die ganze Irrung verschuldet. Man las hier wieder den Namen des Festes (*τῶν Θυίων* edd.) und hätte doch längst die

so oft schmerzlich vermißte Bezeichnung der Feiernden, der Sechzehn, finden können: *τῶν Θυιῶν*. Wie in Delphi und Athen die Thyiades, so feierten in Elis die Thyiai den Dionysos, ein Name, der gelegentlich schon hypothetisch für sie beansprucht wurde. Dieterichs Vermutung (Kl. Schr. 72, Mithraslit. 127), als *Βόες* hätten sie den (*τῷ βοέῳ ποδὶ θύοντα*) Gott gefeiert, war von vornherein zu kühn, um Anklang zu finden. Aber Pausanias trägt an alledem keine Schuld. Richtig hat er gehört und überliefert: *ἡ Θυῖα*, Fest und Priesterin des Dionysos in Elis. Die Annahme der Überlieferung sichert einen neuen Beleg des sonst selten gebrauchten Wortes Thyia in seiner Gleichsetzung mit Mänade u. a., wie sie Strabon 10, 468 gibt: Bakchai, Lenai, Thyiai und Mimallones nennt er in diesem einzigen Testimonium nebeneinander (Soph. Antig. 1151 ist *θυίαισιν* Konjektur Boeckhs). Den Thyiades von Athen und Delphi entsprachen in Elis die Thyiai, und so darf man diese beiden Namen nicht willkürlich durcheinander und unterscheidungslos anwenden.

Gefeiert wurde die Thyia im elischen Festmonat Thyios, über dessen genaue Zeit die Ansichten schwanken: Dadophorios, Maimakterion, Poseideon werden für ihn vorgeschlagen, Dieterich legte ihn ins Frühjahr; Näheres bei Weniger, Kollegium der Sechzehn Frauen (Progr. Weimar 1883) 13, 14. Vielleicht hilft die noch ungedeutete Notiz des Scholiasten zu Pind. O. 3, 33 weiter: er redet von einem Monat, *ὃς ΘΩΣΥΘΙΑΣ ἐν Ἤλιδι ὀνομάζεται, περὶ ὃν τροπαὶ ἡλίου γίνονται χειμεριναί*. Verschiedene Konjekturen dazu: *Διόσθυος* Boeckh, *Θῦος ἢ Θυῖος* Latischew (CIG 2, 370). Man wird die Überlieferung nahezu halten können. *Θῶς* scheint mir elische Dialektform von *θοός*, ein Ausdruck, der sich mit *Θύιος* sinngemäß deckt. Usener hat schon, Götternamen 43, *θοός*, *Θόας* mit den zahlreichen bekannten Namen der Wurzel *θυ-* zusammengestellt (das Wort 'Wolf' selbst ist doch zweifellos nichts anderes als *θοός*). Im Rest *ΥΘΙΑΣ* liegt der Fehler: er mag entstanden sein aus einem korrigierten *ΘΥΙΑΣ* (*θΰας*); so hätte der sonst (z. B. in Olympia) Thyios genannte Monat als Festmonat der Elier in ihrer Sprache *Θῶς Θυίας* geheißen und fiele in den Dezember-Januar. Eine analoge Bildung wäre der dorische Monatsname *Διόσθυος*. Usener a. a. O. hielt *Δίος* für einen alten Nominativ 'Zeus Stürmer'. Eher doch *Διὸς θῦος*, 'Sturmmonat des Zeus'.

Die delphischen Kolleginnen der Thyiai, die Thyiaden, sollen auch bei der Feier des S(t)epterionfestes mitgewirkt haben. Diese Annahme beruht auf einer Vermutung Wenigers (Collegium der Thyiaden von Delphi. Progr. Eisenach 1876): Plutarch beschreibt, *de def. orac.* 15, 418 a, b, die mimetische Wiedergabe des apollinischen Drachenkampfes (vgl. *quaest. gr.* 12, 293 c); den Schauplatz

der Handlung bildet ein Zelt auf einem auch inschriftlich bezeugten Platz: *περὶ τὴν ἅλω*. Still bewegt sich der Zug durch die Doloneia zu ihm hinauf: *ΜΗΑΙΟΛΑΔΕ τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἡμμέναις δασὶν ἄγουσι*. In den Eingangsworten steht doch wohl, wer den Knaben führte, der ja gleich nach seiner Geburt den Drachen besiegte. Bernardakis hat ein sinnloses *μὴ αἰόλα δὲ* in den Text gesetzt, O. Müller ein *ἦ αἱ Ὀλεῖαι* oder *Αἰολίδαι* vermutet, Weniger las ein *αἱ θυιάδες* heraus. Sollte nicht *μαῖαι ἅλωδε* paläographisch und inhaltlich der Überlieferung am nächsten kommen? Seine Ammen führen das Kind nach der Halōs. Diese Frauen können aus dem Thyiadenkollegium bestanden haben.

Karlsruhe i. B. **Karl Preisendanz**

Cyprian der Magier

R. Reitzenstein hat in dieser Zeitschrift XX 236 f. darauf aufmerksam gemacht, daß die Personennamen in der sogenannten Bekehrung Cyprians allesamt literarisch sind, und hat darin eine Bestätigung seiner These gesehen, daß die Novelle frei erfunden ist. Doch verlangt diese Bestimmung noch eine genauere Definition. Längst bemerkt ist die Anlehnung der Erzählung an die apokryphen Apostelakten, vor allem die unmittelbare Benutzung der Theklalegende. Aber auch der eigentliche Kern der Bekehrung scheint aus der Literatur entlehnt zu sein. Es wird da berichtet, wie sich der vornehme Jüngling Aglaidas, ein Heide, in ein frommes Christenmädchen, Justina, heftig verliebt. Weil sie seinen Werbungen kein Gehör schenkt — die Einzelheiten bis hierhin folgen den *Acta Theclae* —, so wendet er sich an den Zauberer Cyprian und gibt ihm zwei Talente. Der zitiert einen dienenden Dämon und trägt diesem auf, Justina herbeizuschaffen. Der Versuch mißlingt infolge der großen Frömmigkeit der Jungfrau; er wird noch zweimal in gewaltiger Steigerung wiederholt, so daß zuletzt der Fürst der Hölle selbst den Weg zu dem Mädchen nimmt; jedesmal ohne Erfolg. Diese Steigerung in dreimaliger Wiederholung wird man der schriftstellerischen Kunst des Verfassers zuzuschreiben haben, die gar nicht gering ist. Das Grundmotiv aber erscheint schon im 2. Jahrhundert n. Ch. in einer Erzählung Lucians im Philopseudes 14: Glaukias, Sohn des Alexikles, kaum in Besitz des väterlichen Erbes gelangt, verliebte sich in Chrysis, des Demainetos Tochter, und sein Lehrer in der Philosophie vermittelte ihm die Bekanntschaft mit einem Hyperboreischen Magier. Dem zahlt er einen Vorschuß von vier Minen; sechzehn weitere sollen erlegt werden, falls Chrysis kommt. In einer Mondnacht wird erst der Geist des verstorbenen Vaters beschworen und gibt seine Erlaubnis

zu dem Liebesabenteuer; auch Hekate erscheint und verschwindet wieder. Zuletzt bildet der Hyperboreer aus Lehm einen kleinen Liebesgott und spricht zu ihm: 'Geh und hole Chrysis.' Es dauert nicht lange, so wird an die Tür geklopft; das Mädchen tritt ein und wirft sich Glaukias in die Arme. Lucian hat die Geschichte mit allerlei teils lächerlichem, mindestens ironisierendem, teils rein phantastischem Aufputz umgeben. Im wesentlichen aber wiederholen sich alle charakteristischen Einzelheiten der Bekehrung Cyprians: die Liebe des Jünglings, das Eingreifen des für Geld gewonnenen Zauberers, der ausgeschickte Dämon. Der Schluß, daß das Mädchen kommt, ist aber sicher der ursprüngliche; die christliche Legende dreht den Ausgang absichtlich um, weil sie die Ohnmacht der Dämonen gegenüber dem Christentum erweisen will; in Erkenntnis dieser Ohnmacht bekehrt sich der Zauberer Cyprian. Gewiß ist ferner, daß die Novelle aus bestehenden magischen Praktiken abgeleitet wurde. Wir kennen solche Künste gut, z. B. aus dem Pariser Zauberpapyrus 2006 ff. (*Πίτνος ἀγωγή*), vor allem aus dem *λόγος* 2088: „Dir künde ich, dem unterirdischen Dämon, dessen Körper hier liegt. Fahr in deinen Leib zu dieser Nacht und zieh aus, wo sie (oder er) wohnt, und führe sie (oder ihn) zu mir dem N. N. mitten durch die Nacht in Geschwindigkeit." Der von Parthey herausgegebene Berliner Papyrus I 42 ff. lehrte, wie der Zaubernde seinen *πάρεδρος* — einen Gott — zwingen kann, Frauen oder Männer ihm zuzuführen. Wir erkennen an diesen Grundlagen eine größere Echtheit der christlichen Legende, die von hilfsbereiten Dämonen spricht; wenn der Zauberer bei Lucian einen Liebesgott aus Lehm erst bildet, so liegt da vermutlich eine Einwirkung aus einem anderen Legendenkreis vor, den Lucian selbst in der Erzählung von dem Besen, der in einen dienenden Geist verwandelt wurde[1], berührt. Aber, so wird mancher fragen, kann die Cyprianlegende nicht selbständig aus den beschriebenen Praktiken abgeleitet sein? Müssen wir notwendig an eine literarische Vermittlung denken? Um in dieser Frage zu entscheiden, bedarf es der Klarheit darüber, wie die Dinge im allgemeinen liegen. Lucian entlehnt die große Zahl von Geschichten, die er im Philopseudes nach seiner Weise verarbeitet, literarischen Quellen[2]; daher kommt es, daß er sich in mehreren Fällen mit christlicher Literatur berührt, die hier in dem gleichen Strom der Überlieferungen schwimmt. So ist es der Fall mit der Geschichte von dem Schmied oder

[1] Goethes Zauberlehrling. Es ist das Golemmotiv, seinem Ursprung nach wohl orientalisch (der Stab des Moses!).

[2] Vgl. für das Folgende meine Nachweise in der *Festschrift für Theodor Gomperz* S. 197 ff.; *Rhein. Mus.* 60, 315 ff.; *Zeitschrift für die österr. Gymnasien* LX 676.

Schuster, der infolge von Verwechselung mit einem anderen starb, in den Hades gelangte und von dort wieder entlassen wurde, weiter der Fall mit der Schlangenbeschwörung, die am Ende der Philippusakten wiederkehrt, endlich mit der Erzählung von der wandelnden Statue, die ihre Varianten in der christlichen Legende besitzt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Cyprianlegende eine Ausnahme von der Regel macht; im Gegenteil, da wir dort zunächst Anlehnung an die Theklaakten mit Händen greifen, liegt die Folgerung um so näher, daß der zweifellos gebildete Autor auch in der Fortsetzung den Anschluß an einen literarischen Stoff gefunden hat.

Ist die Anlehnung an eine umlaufende Novelle richtig, so wird noch für einen anderen Schluß Reitzensteins eine Bestätigung gewonnen. In der Predigt des Gregor von Nazianz über den Bischof und Märtyrer Cyprian von Carthago ist der verliebte Jüngling ausgefallen; Cyprian als Magier ist selbst in das Mädchen verliebt und wünscht es sich zu verschaffen. Reitzenstein hält die Predigt mit dieser Veränderung für jünger; seine Annahme bestätigt sich, wenn auf anderem Wege die Ursprünglichkeit der Form, wie sie in der „Bekehrung" zutage tritt, wahrscheinlich gemacht wird.

Wien L. Radermacher

Das Sieb im Volksglauben

(Zu Archiv XIX, S. 547)

Mit der religionsgeschichtlichen Erklärung der Agada beschäftigt, war es mir willkommen, den äußerst lehrreichen Aufsatz von Eugen Fehrle über das Sieb studieren zu können. Wir wußten aus den Nachrichten bei Grimm, Wuttke, Wolf, Pröhle, Kuhn, W. Schwartz, daß das Sieb im Volksglauben ein heiliges Gerät sei, aber in dieser Fülle, wie bei Fehrle, erschien das Material noch niemals gesammelt. Es dürfte wohl nicht überflüssig erscheinen, auch dem Material aus der rabbinischen Literatur hier Raum zu gewähren. Zuerst kommt der alte Katalog der heidnischen Bräuche in der Tosefta Sabbat (ed. Zuckermandel p. 118, 4) in Betracht. Cod. Erfurt liest: „Wenn eine Frau die Küchlein im Siebe siebt, und wenn eine Frau Eisen zwischen Küchlein legt, so ist es erlaubt." Die alten Ausgaben haben aber richtiger: „so ist es ein heidnischer Brauch", d. h. verboten, nur wenn man Donner oder Blitz ablenken will, ist der Gebrauch von Eisen statthaft. Zweitens muß die Stelle b. Sabb. 129a berücksichtigt werden. „Ist ein Kind pulslos, lehrt die Pflegemutter des babylonischen Lehrers Abajji (IV. Jahrh.), so fahre man mit einem Siebe über es hin und her." (Vgl. G. Brecher, Das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud. Wien 1880,

p. 225.) Aus diesen zwei Beispielen kann man ersehen, daß auch den Rabbinen die Verwendung des Siebes in abergläubischen Handlungen, wie in der Volksmedizin, nicht unbekannt gewesen war. Bevor wir aber auf diese zwei Stellen näher zu sprechen kommen, sei ein Sprichwort vom palästinensischen Lehrer R. Levi (III. Jahrh., zweite Hälfte) angeführt, das man nur mit Hilfe des vorliegenden religionsgeschichtlichen Materials richtig deuten kann. Mit Bezug auf Gen. 35. 1. (Da sprach Gott zu Jakob: Auf, ziehe hinauf nach Bethel, verweile dort und errichte dort einen Altar dem Gotte, der dir erschien, als du vor deinem Bruder Esau flohst) bemerkt der Agadist: קחולץ הרשא Ist dein Sieb taub, so schlage darauf. Gott sagte zu Jakob: Du hast dein in Bethel gegebenes Versprechen (Gelübde) vergessen, auf, ziehe hinauf nach Bethel, damit du nicht deinem Bruder Esau gleichest, der gelobt und nicht hält. So in Gen. r. 81. 2. Tanḥuma z. St., ed. Prag. 41 B. bringt den Satz im Namen des R. Aibo (IV. Jahrh.) und liest טרשא, anstatt חרשא. Diese Leseart lag auch dem Verfasser des Aruch (XI. Jahrh.) vor an zwei Stellen im verloren gegangenen Midrash Jelamdenu, s. L. Grünhut, Seppher ha Lik-kutim IV. 56 a. Kohut, Aruch IV. 98 B., Bacher, Agada der pal. Amoräer II. 365. Nach dem, was wir aus verschiedenen Zeiten und Ländern über die Verwendung des Siebes hören, wird der Volksbrauch im Sprichwort gesagt haben: Wenn dein Sieb dein Anliegen nicht hören will oder dir auf deine Erkundigungen keine Antwort erteilen will, so schlage es. Auch für Jakob, so deuteten die Agadisten, ist durch die im vorhergehenden Kapitel geschilderte Erzählung „das Sieb taub" geworden, da wurde er durch die Ermahnung, nach Bethel zu ziehen, aufgerüttelt. Bei den Arabern bestand die Sitte, mit einem Ring auf das Sieb zu schlagen, noch im XI. Jahrhundert (s. Aruch s. v. טרש). R. Levi, der mit arabischen Bräuchen vertraut gewesen ist (vgl. zuletzt S. Krauß, ZDMG. 70, p. 345), dürfte denselben das Sprichwort entlehnt haben.

Zur ersten Stelle hat bereits Levy (in der Z. d. V. f. Vk. III. 39) auf Wuttke, Volksaberglaube[3], p. 431, verwiesen: „Um junge Hühner gesund zu erhalten, werden sie gleich nach dem Ausschlüpfen in ein Sieb gesetzt, welches über einem Kohlenfeuer hängt, die Flaumfedern werden abgeschnitten und in die Kohlen geworfen und so beräuchert, da werden sie vor aller Krankheit beschützt." Die arabische oder griechische Bäuerin in Asien im II. oder III. Jahrhundert dürfte diese abergläubische Handlung mit derselben Andacht vorgenommen haben, wie die deutsche Bäuerin in Hessen oder Brandenburg im XVIII. Jahrhundert.

Bei dieser Gelegenheit sei noch auf andere Vorstellungen, die mit dem Ansetzen der Hühner zusammenhängen, hingewiesen. Levy

(ebd. III 38) hat auch auf eine andere interessante Stelle in der Tosefta hingewiesen. Eine Frau, die die Küchlein ansetzt, und sagt: Ich will sie nur durch eine Jungfrau zum Brüten ansetzen; nur nackt; nur mit der linken Hand; nur mit zwei Händen, so werden diese Dinge als amoritische Gebräuche verboten. Levy gibt nicht genügende Parallelstellen zur Erklärung dieser Gebräuche. Es wird auf Wuttke (2 Aufl. 170) verwiesen, wo die Wichtigkeit der Jungfräulichkeit im Aberglauben nachgewiesen wird. Ähnliches finden wir bei den Armeniern, wo nur eine Jungfrau die Hand eines Toten öffnen kann (Z. d. V. f. Vk. XIX. 306). Eine jungfräuliche Hand hat magische Kraft (s. Kroll, Antik. Aberglaube, Hbg. 1897, s. 28f., L. Deubner *De incubatione* s. 102, Fr. Pradel, Gr. Gebete, p. 125, 1). Dasselbe bestätigt das jüdische Zauberwesen. Ms Adler 3832. 6. empfiehlt, die Zauberwirkung unschädlich zu machen mit purem Silber (רסקחו), eingewickelt in בקולה כשינות jungfräulichem Wachs. Wer sich mit dem Buche Jezira beschäftigen will, soll nach Ps. Saadia „jungfräuliche Erde" nehmen. Diese findet man nur auf Bergen, die noch kein Mensch erforscht hat (zu Jezira II. 4. ed. Przmysl p. 15d). Über Schöpfungen, die man mit jungfräulicher Erde hervorbringen kann, s. MGWJ. 37, p. 77. Zum zweiten Punkt bemerkt Fehrle (Kultische Keuschheit, p. 62. 6): Die alten Juden glaubten, eine nackte Jungfrau müsse die Henne zur Brut setzen, wenn die Küchlein gedeihen sollen (nach Weinhold, Zur Geschichte des heidnischen Ritus, p. 43). Das steht aber nicht in unserem Texte, der liest: ארני משובנ אנא ערומת „Ich will sie zur Brut setzen nackt", d. h. die Frau, die die Küchlein zur Brut setzen will, ist nackt, nicht die Jungfrau. Nacktsein ist nach jüdischen Begriffen eine Schande (vgl. bereits Jubiläenbuch 1. 3ff.). Wer die Torarolle mit bloßen Händen (nackt) anfaßt, wird nackt begraben werden (b. Sabb. 14a). Die Leute von Mauretanien, Barbarien gehen nackt auf den Straßen herum, und es gibt nichts Abscheulicheres als dieses (b. Jeb. 63 B. Siphre Deut. § 320). Artaxerxes verlangte, daß Vashti nackt vor ihn trete (Midr. Abba Gorion, ed. Buber, p. 13). Der Verfasser des Buches Seder Elia r. (cap. 31) schildert die Sünden des Geschlechts der Sintflut. Was haben sie getan? Sie haben sich entkleidet und die Kleider auf die Erde gelegt und wandelten nackt auf dem Markte (ed. Friedmann, p. 158). Anderseits hören wir, daß die Leviten, welche die Geräte des Tempels trugen, barfuß gehen mußten (Num. v. 5. 8). Noch heute dürfen die Priester den Segenspruch nicht mit Sandalen auf den Füßen aussprechen (eine Verordnung des R. Jochanan ben Zakkai)[1] Beim Betreten heiliger Stellen muß man die Sandalen ab-

[1] Vgl. 6. R. H. 31b, Sota 40a. Im dritten Jahrhundert betraten die Lehrer die Synagogen barfuß, s. pal. B. M. II 9. p. Meg. IV. 8, vgl. noch

legen (vgl. Dillmann *Exodus*[3] p. 34; Wächter, Reinheitsvorschriften p. 23 f. bei den Türken Z. d. V. f. Vk. 20, p. 141). Was nun den dritten Punkt betrifft, so ist die Vorstellung von der Wirkung der rechten und von der Bedeutung der linken Hand im Zauberwesen und im Aberglauben weit verbreitet. Hier sei nur auf Foy, ARW. X (1907) p. 556, Abt, Apulejus p. 200, Weinreich, Antike Heilungswunder p. 44 n. 1 verwiesen, wo reichhaltiges Material zu finden ist, vgl. auch F. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit, Münster i. W. 1918 p. 37 ff.; zur älteren Literatur Gfrörer, Jahrhundert des Heils I p. 15, II 15. Aus der rabbinischen Literatur kann das Material bedeutend ergänzt werden. Hier seien nur einige Nachweise gegeben:

1. Mech. 39a zu Ex. 15. 6: Wenn Israel den Willen des Allgegenwärtigen ausübt, so machen sie (verwandeln) die linke Hand in die rechte, wenn aber nicht, so wird die Rechte in die Linke verwandelt (cf. Lam. 2. 3). Die „rechte" Hand ist die gütige, die „linke" die strafende Hand, vgl. Ascensio Jes. 7. 15. die Engel der Linken waren ungleich den Engeln der Rechten, die viel größere Herrlichkeit besaßen, oder cf. Vis. Hermas III. 2: als ich mich nun auf die rechte Seite setzen wollte, ließ sie mich nicht, sondern sie bedeutet mich mit der Hand, ich soll zur Linken Platz nehmen. Der Platz zur Rechten gehört anderen. Auch hier ist die rechte Hand die vornehmere, die stärkere (vgl. Ev. Matth. 25. 33. Iren. Contr. Haer. 1. 5. 6. Epiphan. Haer. 32. 1. 2).

2. Midrash zu den Psalmen, c. 17 ed. Prag p. 14c: Warum hat die rechte Hand den Vorzug vor der linken? Weil mit der rechten viele Gebote erfüllt werden, während mit der linken nur eins.

London **A. Marmorstein**

Zitrone und Rosmarin in Hochzeitsgebräuchen

Im niederösterreichischen Waldviertel herrscht auf dem Lande der Brauch, daß bei der Trauung eine der „Kranzjungfrauen" einen Rosmarinzweig und eine Zitrone auf den Altar legt. Es gilt dies jetzt als ein Ehrengeschenk für den kopulierenden Priester. Aber niemand weiß mehr den ursprünglichen Sinn dieses Brauches. Wie das Volk in seinen Bräuchen und Anschauungen konservativ ist, so hält es auch an diesem Brauche fest, ohne im geringsten sich der ursprünglichen Bedeutung dieser Zeremonie bewußt zu sein. Alle Hochzeitsgäste tragen Rosmarinsträußchen, die Braut überdies einen Myrtenkranz. — Weitverbreitet ist der Volksglaube, daß die Brautleute in besonderer Weise dämonischen Nachstellungen ausgesetzt sind, vor denen man sich auf verschiedene Weise zu schützen suchte, so

בוך קלמוך (Beth Talmud) I. Heft II und Haasif II 501, ferner das Testament des R. Jehuda, des frommen § 9.

z. B. durch großen Lärm, den man machte (vgl. den Polterabend); oder man suchte die Dämonen zu täuschen, indem Braut und Bräutigam die erste Nacht nicht im Ehebette, wo die Dämonen sie erwarten, sondern am Boden schlafen (vgl. E. Fehrle, d. Archiv XIII, 156 f.). Oder man suchte die Dämonen durch einen Kleiderwechsel zu täuschen. So trug z. B. bei den Griechen (in Argos und auf Kos) die Braut im Brautgemach einen Bart. Auch die Verschleierung der Braut verfolgte ursprünglich wohl den Zweck, sie vor dem bösen Blicke oder vor Dämonen zu schützen (vgl. J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Münster i. W., 1917, 74). Im Arabischen bedeutet *hidschâb* (Schleier) ganz allgemein auch Amulett. Auch das Haaropfer der Mädchen bei den Griechen unmittelbar vor der Hochzeit will man darauf zurückführen, daß auf diese Weise die Braut, namentlich in der Hochzeitsnacht, vor den Dämonen geschützt werde (vgl. R. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912, 34—36). Wahrscheinlich geht auch die Einführung der Brautjungfer und Brautführer auf die Furcht vor dämonischen Nachstellungen zurück. An diese Furcht dürfte auch die hier und da noch vorkommende „Brautbettbenediktion" erinnern (vgl. Döller a. a. O. 74 f.). Von einem sonderbaren, hierher gehörigen Aberglauben der Juden Palästinas berichtete Miß Goodrich-Freer vor der „Folk Lore Society" in London. Ein Jude, der in Palästina das Unglück gehabt hatte, nicht weniger als sechs Frauen hintereinander zu verlieren, suchte auf sonderbare Weise seine zukünftige siebente Frau vor dem Todesengel zu schützen. Als er zum siebenten Male heiraten wollte, kaufte er eine Kuh, mit welcher er die Hochzeitszeremonie durchmachte. Man setzte in der richtigen Form den Ehevertrag auf und steckte den Ring dem Tiere ans Horn. Dann heiratete er sofort die wirkliche Braut, während die Kuh geschlachtet und ihr Fleisch unter die Armen verteilt wurde. Das Ehepaar erfreute sich nachher des besten Glückes (Die Post, Berlin, vom 24. Dez. 1903). Und so dürfte auch die Zitrone im Hochzeitsbrauche eine apotropäische Bedeutung ursprünglich gehabt haben. Warum man aber im Volksglauben der Zitrone diese Eigenschaft zuschrieb, ist nicht recht klar. Wahrscheinlich hängt diese apotropäische Vorstellung mit der runden Gestalt der Zitrone und ihrem säuerlichen, vor Fäulnis bewahrenden Safte zusammen. Jedem kreisförmigen Gegenstande — besonders dem Kranze und Ringe — so wie dem Salze schrieb man nämlich eine Dämonen abwehrende Kraft zu (vgl. Döller a. a. O. 31 ff.). Der Rosmarin aber wurde wegen seiner immer grünen Farbe und noch mehr wegen seines Duftes zur Dämonenverscheuchung gebraucht. Diesen Zweck dürfte ursprünglich auch der Myrtenkranz gehabt haben. Hier kommt allerdings nicht die

Form des Kranzes, denn die Dämonen sollen ja nicht gebunden, sondern abgewehrt werden, sondern vielmehr der Stoff, die (riechenden) Pflanzen, aus denen der Kranz besteht, in Betracht. Später wurde der Myrtenkranz zum Zeichen der keuschen Braut. „Wenn derartige Bräuche so weite Verbreitung finden, haben meistens mehrere Gesichtspunkte ineinander gegriffen und bestätigen und fördern den Brauch. Im einzelnen ist kaum mehr zu scheiden. In solchen Fällen muß man sich hüten vorauszusetzen, daß alle Entwicklungsreihen auf derselben Glaubensstufe entstanden seien. Ein Brauch kann, von einem Gesichtspunkt aus entstanden, längst in Geltung sein, dann können, an den bestehenden Brauch anknüpfend, sich neue Glaubensäußerungen entwickeln, die nicht immer die primitivsten Formen menschlichen Glaubens zuerst durchgemacht haben müssen, sondern schon fortgeschrittenes Denken voraussetzen" (E. Fehrle, DLZ. 1918, 417). Den Entwicklungsgang, den der Myrtenkranz durchmachte, um zum Abzeichen der keuschen Braut zu werden, begründet Fehrle (a. a. O. 418) damit, daß der Kranz den Segen, den man der Lebenskraft der Pflanze zuschreibt, auf den Kranzträger übermittelt. Für diesen wird er ein Zeichen des Segens, der Kraft und Unversehrtheit. Bei der Braut wird speziell dieses Zeichen der Unversehrtheit auf ihre Keuschheit gedeutet. Ferner trägt die Braut den Kranz zunächst nicht als Zeichen der Reinheit, sondern zur Segenswirkung. Die Myrte war ja der Aphrodite heilig. Manche Bräuche, wie z. B. der Myrtenkranz der Braut, verdanken ihr Fortbestehen dem Umstande, daß man mit ihnen im Laufe der Zeit andere Motive verknüpfte.

Wien **Joh. Döller**

Der Schuh in den Hochzeitsgebräuchen

(Zu Archiv XVIII, 1915, S. 593)

Die Sitte, einem neuvermählten Paar Schuhe nachzuwerfen, erwähnt Dickens auch in seinem Romane *The little Dorrit,* wo es am Ende des XXXIV. Kapitels des 1. Bandes heißt: *„not untill the faith-ful Mrs. Tickit in her silk gown and jet black curls had rushed out from some hiding-place and thrown both her shoes after the carriage, om apparition which occasioned great surprise to the distinguished company at the windows."*

Samter (Geburt, Hochzeit und Tod, S. 195 ff.) führt verschiedene Erklärungen dieser Sitte an, von denen aber keine befriedigt. Sollte man nicht eher die Sache symbolisch erklären? Leicht und bequem sollen die Neuvermählten durch das Leben dahinwandeln, wie man in alten, ausgetretenen Schuhen besser geht als in neuen Stiefeln. Die Schuhe sind eine symbolische *δόσις ὀλίγη τε φίλη τε* für das neue Paar.

Prag **H. Vysoky**

[Abgeschlossen am 11. September 1922].

I Abhandlungen

Segnen Weihen Taufen

Von **Ernst Maaß** in Marburg i. H.

Inhalt: I. Allgemeines über σφραγίς S. 241 II. Das Wort in den Dionysosmysterien S. 248 III. In den Kybelemysterien S. 250 IV. In Eleusis S. 257 V. Ursprung und Sinn des Wortes S. 271 VI. Bei den Christen S. 276 — Beilage: Aus samischen Kulten S. 285.

I

Das aus dem Jahre 1606 stammende Distichon über dem Eingangsportal des Dornburger Freiguts

Gaudeat ingrediens, laetetur et aede recedens;
His qui praetereunt det bona cuncta deus

dies 'einladend-segnende Motto' hat Goethe zweimal in seine Ausdrucksform übertragen, bei der Ankunft im Juli 1828 (in dem Briefe vom 28., der mehr als ein Brief, der eine Dichtung, die Konfession der Dankbarkeit eines guten Menschen ist):

Freudig trete hinein und froh entferne dich wieder;
Ziehst du als Wandrer vorbei, segne die Pfade dir Gott

und dann bei der Abfahrt im September, der Ergriffenheit seines Innern den schlichten echten Spruch anpassend:

Schmerzlich trat ich hinein, getrost entfern' ich mich wieder;
Gönne dem Herren der Burg alles Erfreuende Gott.[5]

Goethe hat den von ihm vielgeliebten Wortbegriff 'segnen' in das Gedicht eingeführt: Gott soll des Wanderers Pfade segnen!

Alle, die wir Blumen sind,
bitten Gottes Segen,
daß uns Sonne, Tau und Wind
heute finden mögen.

Oder:

Wenn der uralte — Über die Erde sät,
Heilige Vater — Küss' ich den letzten
Mit gelassener Hand — Saum seines Kleides,
Aus rollenden Wolken — Kindliche Schauer
Segnende Blitze — Treu in der Brust.

Auch der Blitzschlag segnet, d. i. er bezeichnet und weiht nach uralter Volksvorstellung, auch der Germanen.

Doch, da ich nur ein Dichter bin,
Mit leichtem Kranz und Pilgerstab,
So segn' ich dich in frommem Sinn
Und wende mich für ewig ab.
Nun stehst du in der Engel Hut,
Bis einst die Liebe Wache hält,
Denn sie beschirmen Dichtergut,
Bis es in reine Hände fällt.

Hebbel segnet hier, bezeichnet das junge schöne Mädchen zu seinem Besitz; er sagt auch ganz ursprünglich 'des holden Grußes Segen bieten', das Zeichen. 'Das Zeichen der Liebe im Antlitz tragen' Dante. Und nochmals Goethe: 'Großer Brama, Herr der Mächte' endet der Ausgestoßene sein Gebet,

Mögen sie uns doch verachten;
Aber du, du sollst uns achten,
Denn du könntest alle schelten.
Also, Herr, nach diesem Flehen
Segne mich zu deinem Kinde.

Der wahre Künstler wie der wahre Arzt, so steht im 'Phaidros' p. 270 C, 'muß das Wesen eines jeden Dinges genau kennen, muß wissen, ob es einfach oder vielgestaltig ist, das Vielgestaltige in Einfaches teilen und alles Einfache untersuchen, worauf und wie es wirkt und wovon und wie es leidet'. So auch der Philolog. Die Begriffsgeschichte gibt ihm Lösungen, die sonst nicht gefunden werden. Der Sprachgebrauch richtig abgehört, von ihm durch die Zeiten vorsichtig verfolgt, klärt den Entstehungsgang auch der Begriffe auf, oft in ganz wunderbarer Weise. Die Sprache ist immer tiefsinnig. Die Seele, die dem Wortkörper bei seiner Schöpfung eingehaucht wurde, haftet in ihm lange und treu. Das Wort ist an jenen Dichterstellen zu seinem letzten religiösen Sinne zurückgekehrt über das Christentum hinweg, welches das 'Bezeichnen und Schützen und Weihen mit dem Kreuzeszeichen' in das Wort gelegt hat: *Omnia quae sanctificantur hoc signo dominicae crucis cum invocatione Christi nominis*

consecrantur. Das Ursprüngliche liegt in der Tiefe, und wir müssen uns zu dieser herunterarbeiten. Selbst vertrieben findet die Wortseele sich zu ihrem Körper zuweilen zurück und 'küßt ihn in Seherworten des Dichters; hier vermag feinsinnige Nachempfindung der Sprache nicht nur das Wort lebendiger zu erfassen, sondern auch verblaßte Bilder geschichtlichen Lebens aufzufrischen' (Usener). 'Zum Kinde segnen' ist zum Kinde weihen, wie der Priester durch den Segen zum Amte geweiht wird. Weihe und Schutz verleiht das Segnen. Der christliche Segen löst den heidnischen Zauber ab.

Die Wortforschung ist darin nie uneinig gewesen, daß segnen von *signare* kommt und Lehnwort ist. 'Fromm erflehet Segen euch von oben', d. i. Zeichen. Zeichen nicht bloß des Kreuzes, auch Zaubergesten und -formeln, heilbringende Zeichen jeder Art, sogar das heidnische Hammerzeichen. Das Segnen in Worten von sakramentaler Art stellt sich in *benedicere* (*εὐλογεῖν*) dar, in heiligen Worten, auch Zauberworten. Es ist hübsch beobachtet, wie *benedicere* schon im Spätlatein, dann im Französischen den Akkusativ in der kirchlichen Sprache erfordert, so daß ein passivischer *Benedictus* gebildet und geduldet werden konnte.[1] Daß diese Wandlung von (dem auch weltlich gebrauchten) *εὐλογεῖν* hergekommen sei, ist mindestens fragwürdig. Einstweilen genügt es darauf hinzuweisen, daß die Worte nicht isoliert, sondern im Zusammenhange mit ihrer Verwandtschaft zu behandeln sind.[2] Wir können von Luther lernen. Denn es ist auch das hübsch beobachtet, daß Luther erst *benedicere* mit 'benedeien' und *signare* mit 'segnen' wiedergibt, um sich schließlich das 'benedeien' mehr abzugewöhnen und auch *benedicere* mit 'segnen' zu übertragen[3], beides mit richtigem Sprachempfinden. Er war gegen die Germanisierung von *benedicere*, empfand aber den Bedeutungsunterschied zwischen *benedicere* und *signare*. Mit 'ver-

[1] Wölfflin *A L L* IX 15.
[2] Wölfflin *Sitz.-Ber. Ak. München* 1894, 114.
[3] Fr. Kluge *Von Luther bis Lessing* 113.

siegeln' sollten wir *signare* nur übersetzen, wo ein Zwang vorliegt, sonst mit 'segnen'. Segnen, d. i. zeichnen, war einst ein sinnlicher Begriff, der zu einem geistigen wurde. Es ist ein richtiges und ein schönes Wort des Kirchenmannes Tertullian, der hier einmal ganz historisch empfand: *Semper carnalia figuram spiritualium antecedunt ... Qui vitia corporum remediabant, nunc spiritum medentur; qui temporalem operabantur salutem, nunc aeternam reformant.* Aus alten Hufeisen schmieden sich die besten Toledoklingen. Auch in Worten schläft Geschichte, wie sie in alten festgefügten Häusern schläft, und Worte sind Häuser für das Gedachte und das Empfundene. So entfaltet sich ein Trieb alles, was aus der Vergangenheit herauszuzaubern wäre, herauszuholen. Die Sehnsucht wächst und, um sie zu befriedigen, wird es unumgänglich an Ort und Stelle zu prüfen. Ganz ohne Zettel läßt sich eine geschichtliche Bewegung dieser Art freilich nicht schreiben.

Hier soll nun von gewissen Sakramenten gehandelt werden, Riten, die den Menschen dem Gott unlöslich verbinden. 'Segnen' stammt aus dem Griechischen; denn *signare* stammt daher. Die Sammlungen Neuerer lassen sich aus den das Volkstümliche bietenden alten Glossaren erheblich erweitern: *csfragismene] signata* CGL III p. 492, 65. 55, 67. *sfragizo] signo* III p. 79, 31 (viermal). *σφραγίζω] signo obsigno consigno* III p. 449. *σφραγίς] signum obsignatio sigillum. signa] σφραγῖδες. signis] σφραγῖσιν* usw. Goethe meinte, auch er mit feiner Empfindung für das Wurzelechte, in jenem Verse des Paria: *σφραγίζου με εἰς υἱωνίαν σου*. Das ist Vollenden: Vollenden aber ist nur Sache der Götter, sprach einmal Schiller (Gespr. S. 231). Die Bibel spricht so gern von Gotteskindschaft, schon die antiken Kulte tun es. Ein grundsätzlich Neues hat hier das Christentum nicht gebracht. Edleres als aus Gottes Blute stammen ist nicht auszudenken. Edleres als die Gotteskraft und Gottesart sich auf irgendeine Weise zuführen kann es nicht geben. Gottwerdung ist Ziel aller Mysten. Gottessohnschaft bedeutet Unsterblichkeit. Aus dieser

Sicherheit wird schon hienieden durch den Todesgedanken der goldene Faden des Lebens gezogen. Wie nach primitiver Volksanschauung die Unsterblichkeit der Götter durch den Genuß von Zauberspeise — Nektar Ambrosia — bedingt wird[1], so wird auch der Mensch durch Götternahrung wie Gott. Jene sakramentale Speise verkörpert die Götterkraft, durch ihre Aufnahme im Sakrament nimmt der Mensch das Göttliche in sein Wesen auf, ist er wiedergeboren, aller Erdenschwere ledig und ewig. Wer Gott schaut, stirbt für die Welt. Die Weihe ist gewählter Tod. 'Ihr müßt von Neuem geboren werden' Joh. 3, 7. Wiedergeburt, das 'Stirb und Werde', ist das große Wort auch des Christentums. Der Geweihte, ob Mithrasdiener oder eleusinischer Myste oder Christ, hat seine Person auf Erden gelassen.

Aus welcher Region des griechischen Gottesdienstes stammt das *σφραγίζειν-signare* der Christen? Und welchen Sinn hat das mehrdeutige Wort dort einst und ursprünglich gehabt? Die Neueren wissen darüber nichts Sicheres auszusagen, *εἰ δέ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.* Die Natur hat kein Geheimnis, was sie nicht irgendwo dem aufmerksamen Beobachter nackt vor die Augen stellt, lehrt uns Goethe (Tag- und Jahreshefte 1790). Kurz gesagt: jenes Wort führt in die griechische Mysteriensprache. Das ist bisher trotz allem nicht bewiesen, aber beweisbar. Wer die Kirchenväter etwas kennt, muß überrascht sein, wie tief in gewissen Kreisen die Anschauung wurzelte, daß die christliche Religion Mysteriendienst sei. Die Sakramente heißen dort *τελεταί μυστήρια.* Wendungen wie *μεταλαβεῖν τῶν μυστηρίων* oder *πάντα τὰ μυστήρια τελειοῦσιν ἡμᾶς τῇ κοινωνίαι* begegnen früh. Ein Verhältnis besteht. Nur macht sich der Mensch aus dem ihm zufällig Bekannten leicht ein System

[1] Themis im Hymnus auf den delischen Apollo flößt dem Neugeborenen Götterspeise ein; 'es ist seine Taufe, sozusagen. Es fehlt nur das bekräftigende Wort des Vaters vom Himmel her. Und die Mutter freut sich, daß Themis ihr Kind zum Gotte macht' Wilamowitz *Ilias* 449.

zurecht; der alte Fehler, nach dem durch die eigene Auffassung Hineingetragenen den Gehalt zu deuten und nicht zu bedenken, wieviel die Theorie, zumal die eigene, von dem alten Gehalt gerade verwischt und wieviel sie selbst an die Stelle gesetzt hat, wird hier immer wieder begangen. Man soll eben nicht in die Mysterien hinein, sondern aus ihnen wie aus einer vertraut gewordenen Erscheinung heraus entwickeln. Die Mysterien sind nicht verschlossen wie die Apokalypse des Johannes. Der Entwickelnde muß nur unter die Menschen selbst, denen seine wissenschaftliche Teilnahme gehört, treten, nicht über ihnen stehen wollen. Wie niemand, der keine fremde Sprache gründlich kennt, von seiner Muttersprache etwas versteht, so gilt es, intime Besuche in beiden religiösen Lagern zu machen, als ob es sich um einen noch eben ausgefochtenen Kampf handelte.

Die bisherigen Vermutungen über den Zusammenhang zwischen Mysterien und Christentum lauten allgemein. Man redet da von einer Wesensverwandlung der Mysten, ihrer Wiedergeburt und erlangten Gotteskindschaft, oder auch vorsichtiger vom φωτίζεσθαι durch mystische Dromena, symbolische Handlungen unbekannter Art, während sich Jesus beschränkt habe auf das ergreifende Wort, alles vergeistigend, alles verinnerlichend. Das ist im wesentlichen richtig, und die Übereinkunft mit dem Christentum in manchem dieser Züge bedeutet für die heidnischen Mysteriendienste keinen geringen Ruhm. Aber es ist zu wenig individuell. Allgemeinheiten ohne Einzeltatsachen als Grundlage befreien die Forschung nicht. Sie sind hier aber auch der Überlieferung zuwider. Einige Äußerungen mögen die Lage veranschaulichen.

'Darüber, daß die Mysterienfrömmigkeit auf das spätere Altertum eine ungemeine Einwirkung gehabt hat, besteht kein Streit' steht in dem neuen Buche von Knopf 'Einführung in das neue Testament' S. 208. Leider wird nicht geradezu gesagt, worin die Einwirkung sich zeigt, ob sie mehr der allgemeinen Stimmung oder wichtigen Einzelheiten gilt. Der Verfasser denkt

wohl an Allgemeines. 'Das spätere Christentum, namentlich das des Ostens, ist geradezu eine Mysterienkirche geworden.' Auch hier vermißt man das Inwiefern. So überhaupt wohl die Historiker unter den Theologen. Es macht auf der anderen Seite doch fast Vergnügen, bei einem Geistlichen des XVII. Jahrhunderts, einem nicht unverdienten Sammler und Vorgänger Useners, in seinem Buche *De lustrationibus veterum gentilium* (Utrecht 1681) p. 338 sqq. diesen skurrilen Unsinn zu finden: *Deus O. M. ita se in Verbo suo revelavit, ut tres in unitate divinitatis personas pari honore veneremur. Sed in ipsis . . . gentilium sacris diabolus ut dei simia hoc numero lusit.* (Folgen Beispiele der Dreiheit.) *Quare multas ineptias antiquis excogitatas praeterimus.* Mit den Albernheiten meint der Biedermann historische Tatsachen. Der Hinweis auf jenen Teufelsspuk gehört schon der ältesten Apologetik an, nicht erst den Christen, die ihn nur übernahmen. Die Dämonen Verfälscher der Religion, daher die *ἀποχὴ ἐμψύχων* so notwendig, lehrte Longin. Iustin der Märtyrer sagt *Apol.* I 66 vom Sakrament des Abendmahles: *ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι· μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.* Und Tertullian 'Über die Verjährung der Sekten' 40 ebenfalls von Mithras: *Sed quaeritur, a quo intellectus interpretetur eorum, quae ad haereses faciant. A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos: expositionem delictorum de lavacro repromittit. Et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam.* Wie es Centonen aus Homer, aus Vergil und sonst gebe, so lasse sich verstehen, sagt Tertullian vorher, daß auch Centonen aus christlichen Riten und Gedanken in der Mysterienwelt der Antike vorkämen: der Teufel selber habe sie

entstehen lassen. Der Christ empfand die Sakramente des Abendmahles und der (*De bapt.* 5 in demselben Sinne behandelten) Taufhandlung im Christentum und Mithrasdienste als sich auffällig ähnlich, gewiß mit Recht. Darauf kommt es an. Man kann sich alles in allem der Wahrnehmung nicht verschließen, daß die historische Betrachtung bisher nur schüchtern und mit halben Mitteln eingesetzt hat, und gewinnt unbefangen nachgehend den starken Eindruck, als ob die Untersuchenden, meist theologische Forscher, die heidnischen sakramentalen Handlungen als eine im Grunde doch nur minderwertige Angelegenheit ansahen. Die Abneigung gegen das Heidnische lag und liegt in der christlichen Witterung. Auch der religiöse Idealist bedarf, so scheint es, außer dem Urbilde eines Zerrbildes. Wesentliches ist diesen Forschern bei ihrer Grundstimmung entgangen und mußte es wohl auch, zumal auf dem ihnen meistens doch nur fremden Gebiete der Antike. Jedenfalls ist der Mißerfolg da, soviel sich am theologischen Stoff, der verarbeitet wird, immer wieder lernen läßt. Bei wachsender Einsicht in das antike Untersuchungsmaterial scheint aber die Frage 'Mysterien und Christentum' in der eingangs angedeuteten Richtung lösbar. Wir müssen etwas mehr in die Tiefe graben. Wahrheiten verglich Hamann fein mit Edelmetallen, die unten in der Erde wachsen und unter dem Schutt der Meinungen in neuer und hier auch schon in so alter Zeit nur durch methodische Ausgrabung zu finden sind.

II

Eine bei Philippi gefundene Grabschrift CIL III 686 nennt unter den Insassen des Jenseits *Bromio signatae mystides.* Das sind *μύστιδες Διονύσωι ἐσφραγισμέναι*: solche, welche die letzten Weihen des Dionysos empfangen hatten. Plutarch, der Dionysosmyste war, schrieb an seine ebenfalls geweihte Frau nach dem Verlust ihrer Tochter p. 611 D von den *μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμῶν, ἃ σύνισμεν ἀλλήλοις οἱ κοινωνοῦντες*; diese bezogen sich auf die Unsterblichkeit (*ὡς*

οὖν ἄφθαρτον οὖσαν τὴν ψυχὴν διανοοῦ κτλ.). σφραγίζειν ist τελεῖν und μυεῖν, *initiare*. μυεῖν und τελεῖν (σφραγίζειν) sind die beiden Stufen der Weihen, ihr Anfang und ihr Ende. Auch μυστήριον geben die Glossare beharrlich wieder mit *initiamentum* und *initiatio*. Und so die Christen. Tertullian *Apol.* 8: *Talia initiatus et consignatus vivis in aeternum*, d. i. μεμυημένος καὶ ἐσφραγισμένος, und *Adv. Val.* 1: *Nam et illa Eleusinia haeresis et ipsa atticae superstitionis quod tacent pudor est. Idcirco et aditum prius cruciant, diutius initiant quam consignant, cum epoptas quinquennium instituunt.* πλείονα χρόνον μυοῦσιν ἢ τελοῦσιν erläutert Lobeck *Agl.* I p. 33. Vollenden, τέλος ἐπιθεῖναι, muß σφραγίζειν ἐπισφραγίζειν σφραγῖδ' ἐπιθεῖναι schon früh auch im profanen Leben bedeutet haben.

> *Κύρνε, σοφιζομένωι μὲν ἐμοὶ σφρηγὶς ἐπικείσθω*
> *τοῖσδ' ἔπεσιν. λήσει δ' οὔποτε κλεπτόμενα·*
> *οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοὐσθλοῦ παρεόντος,*
> *ὧδε δὲ πᾶς τις ἐρεῖ 'Θεόγνιδός ἐστιν ἔπη*
> *τοῦ Μεγαρέως'.*

Der Sinn des Theognis ist dieser: 'Kyrnos, der Weisheitsschatz meiner Verse soll hiermit vollendet sein. Sie werden mir nicht heimlich gestohlen werden, und Schlechteres, wo Besseres daneben ist, will niemand eintauschen. Jeder wird sagen: das sind Verse des Theognis aus Megara'. Platon braucht in den 'Gesetzen' X p. 957 B ἐπισφραγίσασθαι als τέλος ἐπιθεῖναι, und schön sagt noch Eusebios *De martyr. palaest.* 13,6: Silvanus sei zum Letzten der Blutzeugen aufgespart worden, ὡς ἂν γένοιτο παντὸς τοῦ κατὰ Παλαιστίνην ἀγῶνος ἐπισφράγισμα. Theognis spricht Abschiedsworte an sein Buch, spricht den Schluß. Da nennt er seinen Namen. Weder dieser Name noch die Widmung an Kyrnos wird das Buch vor Plagiaten schützen können, aber seine innere Güte und eigene Art. Offenbar war Theognis ein berühmter Name, als er die stolzen Verse schrieb.[1]

[1] Eusebios *Hist. eccl.* X 1, 2 widmet den Band dem Paulinus mit der Bemerkung σοὶ τοῦτον ἐπιγράψομεν, ἱερώτατέ μοι Παυλῖνε, ὥσπερ ἐπισφράγισμά σε τῆς ὕλης ὑποθέσεως ἀναβοώμενοι, εἰκότως δ' ἐν ἀριθμῶι τε-

III

Der Spanier Prudentius, der beliebteste lateinische Dichter unter den Christen, behandelt im X. Gedichte seines Märtyreralbums die Kybelemysterien, die wie ein Rahmen die Schilderung des hl. Romanus umspannen. Den Kybeledienst, die Religion der Galloi, haben die Christen besonders gehaßt. Der Kastration des Gallos 1059—89 folgt das Bild des sakramentalen Aktes für die τελούμενοι. Der τελούμενος *(sacrandus)* empfängt *fragitidas*, indem man ihm mit glühend gemachten Nadeln auf verschiedene Körperteile kultische Zeichen, Zugehörigkeitsmarken, einbrennt. Prudentius nennt das höhnisch *stigmare;* das Einbrennen des christlichen Amulettnamens oder -bildes *IXΘYΣ* würde er nicht verhöhnt haben. Er mißt mit zweierlei Maß. Was heißt hier *fragitidas*? Alte und neuere Erklärer — Anrich[1], Hepding[2], Heitmüller[3] — wollen in dem Worte, das ein Geheimnis sei es der Kybelemysterien, sei es aller Mysterien umschließt, wieder die äußeren Erkennungsmarken erblicken. Prudentius pflegt aber in Vorder- wie Nachsatz nicht dasselbe zu sagen; er redet sonst ganz vernünftig. 'Wenn der Einzuweihende *fragitidas* empfängt, brennt man ihm mit glühend gemachten scharfen Nadeln *stigmata* auf den Leib, Kultzeichen' — Sinn hat diese Rede nur, wenn σφραγίτιδες und στίγματα nicht ein und dasselbe sind: τὰς σφραγίτιδας δεχομένου τὸ σῶμα βελόναις κατα-στίζουσι πυρίναις. Ganz also so, wie Irenaios *Ecl. proph.* 25,1 von den Karpokratianern (I 20,4) sagt: ἔνιοι δή, ὥς φησιν Ἡρακλέων, πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο. Hesiod empfängt von den Musen, als sie ihn zum Dichter weihen, einen frischen Lorbeerstab und dazu das Pneuma (30 ff. ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν —). Ein die beiden Elemente der Einweihung zusammenfassender Ausdruck ist ihm noch fremd. Zu-

λείωι τὸν τέλειον ἐνταῦθα καὶ πανηγυρικὸν τῆς τῶν ἐκκλησιῶν ἀνανεώσεως λόγον κατατάξομεν, θείωι πνεύματι πενθαρχοῦντες κτλ.

[1] *Das antike Mysterienwesen* 124. [2] *Attis* 163.

[3] *Neutest. Studien für Heinrici* 43.

sammenfassungen verschiedener Züge in einen Begriff kommen immer erst später nach. Herodot II 113 erzählt: an der Nilmündung entweichen einige Diener des mit Helena geflohenen Paris in das Herakleion, um vor dem Herrn des Landes zugunsten des Menelaos auszusagen; wenn nämlich irgendein Sklave, auch fremde Sklaven, in diesen Tempel flüchtet und *ἐπιβάληται στίγματα ἱρὰ ἑαυτὸν διδοὺς τῶι θεῶι, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι. ὁ νόμος οὗτος διατελεῖ ἐὼν ὅμοιος μέχρι ἐμεῦ τῶν ἀπ' ἀρχῆς.* Ob Zeichen ob Name, ob *nomen* ob *nota* — was ist der Individualname anderes als das Kennzeichen? *Nomen* kommt von *novisse*. Die Bedeutung von *στίγματα (notae)* steht fest. Äußere stempelartige Zeichen können *fragilides, σφραγίτιδες* hier nicht sein. Was also? Keiner der vielen Benutzer des Prudentius spricht davon noch, sie tun, als sei alles klar. Es scheint ihnen etwas von der Art vorgeschwebt zu haben, wie es bei den Kirchenvätern wohl begegnet. Ich wähle aus der Fülle der Literatur die Schrift des Erzbischofs von Thessalonike Symeon über die Sakramente (*Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν*) *Patr. gr.* 155 p. 208 M. Dort wird geschildert, wie der Priester mit dem Neugeborenen verfährt. Gleich nach der Geburt, noch vor der Taufe, *σφραγίσας εὐλογεῖ τὸ τεχθέν* (mit dem Kreuzeszeichen). *ἀλλὰ καὶ σφραγίσας ὕδωρ τῆι σημειώσει τοῦ σταυροῦ εἰς προοίμιον τοῦ θείου βαπτίσματος καταρραντίζει τὸν οἶκον· κατασφραγίσας δὲ καὶ τὸ βρέφος ἐν τῶι μετώπωι διὰ τὸν νοῦν καὶ τῶι στόματι διὰ τὸν λόγον καὶ τὴν πνοὴν καὶ τῆι καρδίαι διὰ τὴν ζωτικὴν δύναμιν, ὥστε μένειν πεφυλαγμένον εἰς τὸ σωτήριον βάπτισμα, οὕτως ἀπολύσας ἀπέρχεται.* Acht Tage später *πρὸ τῶν πυλῶν (οὐ γὰρ ἡγιασμένον ἐστὶν ἐν τῶι βαπτίσματι) σφραγίζει πάλιν αὐτὸ εἰς τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος ὁ ἱερεύς*; dann gibt er ihm den Namen und tauft ihn. *σφραγίζεται δὲ χειρὶ ἀρχιερέως διὰ σταυροῦ· ἐν τῶι μετώπωι δὲ πρῶτον σφραγίζεται* (dann Mund und Brust) usf. Man sieht: *σφραγίζειν* ist hier so viel wie das Zeichen — das des Kreuzes — machen. Die Erklärer des Prudentius — Anrich, Hepding, Heitmüller[1] — scheinen

[1] Vgl. die letzten Anmerkungen.

Ähnliches, nur Heidnisches an jener Stelle erwartet zu haben: folgendes etwa: 'Während der Einzuweihende heilige Zeichen — Gesten — empfängt, brennen ihm mit glühenden Nadeln *στίγματα* ein' die dazu Berufenen; Herodot nennt sie *οἱ στιγῆς* VII 35. Auch dieser Notbehelf verbietet sich, weil für solche Gesten *σφραγὶς σφραγῖτις* kein überlieferter Ausdruck im heidnischen Hellas, auch nicht im Kybelekulte ist. Dieterich ging 'Mithrasliturgie' S. 165 einen anderen Weg, er wollte auf Symbolik hinaus. Er spricht dort von den Prüfungen und der, wie er glaubt, scheinbaren Tötung des Mithrasmysten allgemein und fährt dann fort: 'Schwerlich kann anders verstanden werden, was bei Prudentius von einer Weihe im Dienste der großen Mutter mehr angedeutet als berichtet wird. Zuerst werden die Qualen des Stechens und Brennens beschrieben, dann das Begraben; ich kann das nur so verstehen, daß das Töten (!) und Begraben den symbolischen Sinn des ganzen Glaubens ausmachen sollte.' Dieterich ist ganz abwegig vom Texte und in die Irre gegangen. Hepding macht das mit, nimmt 'Attis' S. 163 *fragitidas* als eingebrannte Zeichen und fügt aus sich hinzu, gegen den Wortlaut: 'Natürlich kam es bisweilen vor, daß einer der Neuaufgenommenen den schrecklichen Qualen erlag. Dann wurde der Körper ganz in Goldblech gehüllt und mit großem Gepränge beigesetzt.' Prudentius weiß von alledem nichts; er sagt nur 'Sterben Kybelethiasoten (natürlichen Todes, wie anzunehmen), so werden sie auf die bezeichnete Weise pomphaft beigesetzt; d. h. Goldplättchen werden ihnen auf die betreffenden Teile ihres Körpers selbst gelegt.' Auf welche Teile aber? Zippel hat die Meinung ausgesprochen[1], *partes per ipsas* beziehe sich auf die dem Stier beim Taurobolium (das er mit dem Kybelezeremoniell verbindet) ausgeschnittenen Zeugungsorgane, die vergoldet und mit dem Fell und der Asche vergraben zu werden pflegten.[2] Wieder ein

[1] *Festschrift für Friedländer* 509. 518.

[2] Perdelwitz stimmt Dieterich wie Hepding zu, obwohl diese sich ausschließen.

Mißverständnis der geplagten Stelle! Sehen wir den Nachsatz V. 1082—85 auf die Form an, so erkennen wir die Dreiteilung. Dreimal wird ein und derselbe Gedanke, weil es dem Dichter auf ihn ankam, in je einem Senar gestaltet:

partes per ipsas imprimuntur bracteae.
insignis auri lammina obducit cutem.
tegitur metallo quod perustum est ignibus.

Die beiden ersten Senare sind jeder ein geschlossener Gedanke. Daraus ergibt sich, daß auch zu *tegitur metallo* Subjekt nicht ein aus *cutem* zu entnehmender Nominativ ist, sondern der den Worten *partes per ipsas* (*τὰ αὐτὰ μέρη*) voll entsprechende Schluß desselben Senars *quod perustum est ignibus.* Die Brandstellen des Körpers (die durch die feurigen Nadeln beim Einbrennen der *στίγματα* verursacht waren) sind gemeint. Damit erledigt sich auch Zippels Auffassung.[1] Das Richtige ist dies. Prudentius unterscheidet zwei Gruppen (ich habe sie S. 254 durch vorgesetzte Zahlen gekennzeichnet): erstens die kastrierten Kybelepriester, die Galloi; zweitens die *sacrandi* — keine Galloi —, welche bei ihrer endgültigen Konsekration *στίγματα* eingebrannt erhalten. Steht dies fest, sind hier die *σφραγίτιδες* und die *στίγματα* nicht einfach gleichbedeutend, sind weiter die eingebrannten *στίγματα* als solche kultische Zeichen: was bezeichnet dann *σφραγίτιδες*, wo es jenes einzelne nicht bezeichnen kann? Darüber läßt Prudentius keinen Zweifel. Die Mysterien haben ihre Grade. Die Neulinge, die erst Zugewandten, sind *μυούμενοι*, *μύσται*, auch wohl *πρωτομύσται*; die vor dem höchsten Grade Stehenden dagegen *τελούμενοι.* Die einzubrennenden Zeichen sind für die *τελούμενοι* der Kybele die letzte Weihe, das Sakrament: *quamcunque partem corporis fervens nota Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant:* kann man deutlicher reden? Die Glossare (*CGL* II p. 432. 58. 52) übersetzen denn auch *consecra-*

[1] Auch Arevalus schreibt irrig: *Puto sermonem esse non de solis sacerdotibus Cybeles neque de solis sacerdotibus Isidis, sed de quovis sacerdote, qui se numini alicui notis corpore inustis consecraret.*

tio geradezu mit *τελετή*, wie sie *τελειόω* mit *perficio consummo* wiedergeben. Sodann: Name, Symbol der Gottheit trifft ihr Wesen, ist sie selbst. Name oder Symbol der Gottheit dem Menschen eingebrannt oder an ihn wie auch immer herangebracht, das heißt: der Mensch mit dem Gottwesen erfüllt, unlösbar mit ihm vereinigt. Die heiligen Namenzeichen oder Wesenssymbole auf den Leib jenes Mysten in feierlicher Handlung eingeätzt sind die Konsekration, sind für ihn das Sakrament. Wer den Namen besitzt, verfügt über die Kraft seines Trägers, ihm wird kein Übel, die ganze Hölle nichts anhaben. Auch der Ort, wo das *φυλακτήριον* aufbewahrt wird, ist geheiligt. Also auch der menschliche Leib durch die aufgeschriebenen Zeichen der Gottheit! *Sacrandus τελούμενος* ist der Myste vor Empfang der *fragitides*, der Weihen, *τελεταί*. Natürlich steht das Wort für *sfragitides: esfragismene sfragizo* schreiben die lateinischen Glossare; f für ph, *φ* war im Volkslatein jener Zeit verbreitet.[1] *fragitidas* haben die zahlreichen Prudentiushandschriften bis auf einen *Vaticanus*.[2]

Die behandelten Prudentiusverse, der Höhepunkt der Apologie, lauten:

1. *Felix deorum mater imberbes sibi*
   Parat ministros lenibus novaculis.
2. *Quid? cum sacrandus accipit fragitidas*[3].
   Acus minutas ingerunt fornacibus.
   His membra pergunt urere, ut igniverint:

[1] Mommsen *Schriften* VII 789ff.

[2] Anlautendes s vor Konsonanten hat auch im Lateinischen die Neigung abzufallen: *picus* ∼ Specht, *tenuis* ∼ *στενός*, *tego* ∼ *στέγω*, *πένομαι* ∼ *σπάνις*, *πίνος* ∼ *σπίνος*, *funda* ∼ *σφενδόνη*, *fungus* ∼ *σπόγγος*, *fides* ∼ *σφίδη*; auch *σφαιρίζειν* ∼ *φαιρίδδειν*, *σφι* ∼ *φι*, *κάπετος* Graben ∼ *σκάπετος τάφρος*. *ἄλλοι τάφος* von *σκάπτω*. *Κάπετος*, Freier der Hippodameia, ist Städtezerstörer (Paus. VI 21, 10). Ebenso *Καπανεύς*, den Sophokles *O. C.* richtig etymologisiert 1318. *κάπη*] *ἡ φάτνη παρὰ τὸ ἐσκάφθαι* Et. M.

[3] Lobeck hat *Agl.* I p. 658 etwas anders interpungiert:
Quid cum sacrandus accipit sphragitidas,
Acus minutas ingerunt fornacibus etc.

Quamcunque partem corporis fervens nota
Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.
Functum deinde cum reliquit spiritus
Et ad sepulcrum pompa fertur funeris.
Partes per ipsas imprimuntur bracteae.
Insignis auri lammina obducit cutem.
Tegitur metallo quod perustum ignibus
3. *Has ferre poenas cogitur gentilitas.*
Hac di coercent lege cultores suos.
Sic daemon ipse ludit hos quos ceperit:
Docet exsecrandas ferre contumelias.
Tormenta inuri mandat infelicibus.

Parrhasius verfiel in der Ausgabe des Jahres 1501 auf die Änderung *sacrandus occidit Phryx Attidi* — *ὦ πόλις Ἄργους, κλύεθ' οἷα λέγει* würde Lobeck sagen. Die der Zeit nach nächste, eine spanische Prudentiusausgabe *cum commentario Antonii Nebrissensis* (um 1512), erklärt *fragitidas* so: *Medicamenta ex terra sphragitide, i. e. sigillata, quae valet ad cicatricanda vulnera Celsus* V 20. Dazu Dressel p. 437: '*Verum quidem, sed verba sequentia de vulneribus medicandis poetam non agere satius docent, quare sphragitides cum ceteris interpretibus pro notis sive punctis, quae sacerdotibus inurebantur, accipio et . . a militibus . . . hunc ritum deductum esse arbitror. . . Mihi quidem sphragitides illae, sive stigmata vocare velis, ansam dedisse videntur tonsurae monachorum et presbyterorum.*' Kann es einen höheren Unsinn geben als die Dresselsche Vermutung? Bei solchen Interpretationen könnte es wirklich scheinen, daß vor der Stelle zu kapitulieren sei. Aber auch der Spanier hat fehlgegriffen; er denkt an Wundverbände, die der eben Kastrierte auf die noch offene Wunde aufgelegt bekommt, und findet diesen Gedanken ansprechend: 'Was geschieht, während der *sacrandus* Wundverbände erhält? Er wird in dieser Zeitfrist noch tätowiert mit glühenden Nadeln.' *σφραγίς* als Heilmittel kennen wir ja anderswoher.[1] Trotzdem muß die

[1] *Polyidi sphragis:* Celsus *De med.* V 20 M. und Galen XII p. 176, XIII p. 834 K. Paulus Aegineta p. 840. *ἡ τοῦ Νεαπολίτου σφραγίς* Galen XII p. 751. Ebenda *Πακκίου σφραγίς* und *ἡ Ζωΐλου σφραγίς*. P. 100 *τροχίσκος, ὁ διὰ τοῦ μανδραγόρου, ἐπιγράφεται σφραγίς*. P. 91 *ἄλλη*

Bedeutung für unsere Stelle abgelehnt werden, weil der *sacrandus* nicht der eben kastrierte Gallos ist; überhaupt kein Kybelepriester, sondern der vor den letzten Weihen Stehende, sonst *consecrandus* genannt. Die beiden Gruppen sind durch die ein Neues einführende Frage mit *quid?* getrennt. Der Ton liegt auf *sacrandus*. Dieser (der kein Gallus war) erreicht die Konsekration durch eingebrannte Zeichen. Dem Hellenen war die Sitte des Tätowierens bekannt, aber nicht vertraut[1]; er bediente sich anderer Mittel.[2] Die beliebte Phrase *σφραγίζεσθαι ἑαυτὸν*

σφραγὶς ἀνώδυνος. Oreibasios (IV p. 198 Mai) aus Archigenes *Περὶ λοιμικῶν ἑλκῶν* redet allgemein von der *λεγομένη σφραγίς* als *φάρμακον*. Diese Heilmittel haben das Gemeinsame, daß — nach den mitgeteilten Rezepten zu urteilen — etwas Tonerde in ihnen zur Verwendung kam. Nicht daher, sondern von dem aufgedrückten Siegel, das einige Male das Siegel eines berühmten Arztes ist, stammt die Benennung; wie die lemnische Erde als Stempelbild die Ziege zeigte. Dies Stempelbild hieß selbst *σφραγίς*, d. i. hier 'Marke'. Es ist durchaus analog den *tesserae* der Banken, welche R. Herzogs schöne Untersuchung in den *Abh. der Gießener Hochschulgesellschaft* I 1919 eben beleuchtet hat.

[1] Et. M. *Γάλλοι*. Wolters *Hermes* XXXVIII 237. [Doelger *Sphragis*. Perdrizet d. *Archiv* XIV 54 ff. *W.*] Auch Christen und Juden schrieben sich den Gottesnamen auf die Stirn (Apokalypse 14, 1). Klemens *Protr.* 25, 1 p. 18 St. . . . *τὸν πολλοὺς ἐπιγραφόμενον ψευδωνύμους θεοὺς ἀντὶ τοῦ μόνου ὄντος θεοῦ, ὥσπερ ὁ ἐκ τῆς πόρνης τοὺς πολλοὺς ἐπιγράφεται πατέρας ἀγνοίαι τοῦ πρὸς ἀλήθειαν πατρός*. 'Der sich viele Götter aufschreibt', 'dem viele Götter aufgeschrieben werden', das geht auf das *στίζεσθαι* (*Schol. Aischines* II 79 . . . *οἱ φυγάδες τῶν δούλων ἐστίζοντο τὸ μέτωπον, ὅ ἐστιν ἐπεγράφοντο*). *Excerpta ex Theodoto* 86, 1. 2 unterscheiden zwischen *ἐπιγραφή* und *εἰκών* von den Kaisermünzen her: jenes ist *Χριστοῦ τὸ ὄνομα*, dieses *τὸ πνεῦμα*, beides zusammen *τὸ σφράγισμα* (*ἡ σφραγίς*). Eingeritzte Zeichen lehnt Theodotos ab: der Christ trägt *στίγματα* (*σφραγῖς*) still in der Seele: das sind die Wundmale Christi, wie sie der große Apostel selber litt und trug (*Gal.* 6, 17). — *οἱ τὸν Πλάτωνα ἐπιγραφόμενοι* Lukian *Hermot.* 14.

[2] Die eleusinischen Mysten trugen einen gelben Wollfaden um den rechten Handknöchel und das linke Fußgelenk; mit der rechten Hand arbeitet man, mit dem linken Fuß steigt man auf das Pferd: Bekker *Anecdota* I p. 273 *κροκοῦν*] *οἱ μύσται κρόκῃ καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ τὸν ἀριστερὸν πόδα, καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν*. Dasselbe Amulett findet sich bei kleinen Kindern angebracht. Nichts führt aber darauf, daß ein Demetersymbol in solche Fäden eingebunden war. Wir werden

εἰς ὄνομα Χριστοῦ o. ä. hat wie die Prudentiusverse von den Kybeledienern nicht die Bedeutung 'sich versiegeln unter Nennung des Namens Christi', sondern 'sich weihen auf den Namen Christi'; τῶι στιγματίζεσθαι εἰς τῆς Κυβέλης τὸ ὄνομα σφραγίζονται οἱ τελούμενοι, so etwa würde das griechisch aussehen.

IV

σφραγῖτις (σφραγίτιδες) als Konsekration — woher ist das Wort in den Kybelekult gelangt? Aus welchem Kult der Griechen? Ein Christ übernimmt die Führung. Wie Prudentius plaudert Klemens die heidnischen Geheimnisse aus, nicht ohne das Behagen des Hasses. Der Haß ist auch eine der beiden Triebfedern des Erkennens. Klemens wird seine Nachrichten nicht bloß von alexandrinischen Mysten bezogen haben. Er war von Geburt Athener; denn so sind wir gehalten Epiphanios *Pan.* 32, 4, 6 (p. 445, 16 H.) zu verstehen: ὃν φασί τινες Ἀλεξανδρέα, ἕτεροι δὲ Ἀθηναῖον. Das bestätigt sich: Klemens zeigt sich mit attischen Kultverhältnissen vertraut. Nach einem längeren Angriff auf die Dionysosmysterien schreibt er über Eleusinien und Christentum: ὦ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὦ φωτὸς ἀκηράτου· δαιδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γένομαι μυούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ θεὸς . . καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν. Alles sonst eleusinische Mystensprache: schon darum auch σφραγίζεται. δαιδοῦχος ἱεροφάντης ἐποπτεύειν kehren bei Klemens und sonst in diesem Sinne wieder (II p. 11. 16. 15. 29). φωτίζειν bezeugt Suidas als Mysterienausdruck[1], dem er auch φωταγωγεῖν entlehnt hat, obwohl

davon um so mehr absehen, als auch in anderen Mysterien der amulettartige Faden genügte. Amulette waren also auch in Eleusis üblich als Begleitritual; den Namen σφραγίς haben sie nicht getragen. Die samothrakischen Mysten trugen um den Leib rote Binden: *Schol. Apollon.* I 917. — Wolters *Archiv* VIII 1905 Beiheft S. 19, 21 denkt sich das Zeichen aus dem Kulte auf die Kinderstube übertragen. Es wird auch in die Kinderstube aus dem Leben gelangt sein.

[1] εἰς φῶς ἄγειν, ἐξαγγέλλειν, παραδιδόναι τὸ κατὰ τὴν ἐντολὴν ἀπόρρητον, wofür τελετήν zu schreiben. Die Glosse ist also leicht entstellt. Falsch Wobbermin *Relig. Stud.* S. 156.

die Mysterien ihm *σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς* und *δεισιδαιμονίας ὀλέθριος* sind; *illustratus orgiis* Apuleius XI 27f. Ganz so bringt das Evangelium die rechte *γνῶσις θεοῦ, φωτισμός* nach II. Kor. 4, 4—6. Einmal sagt Klemens *σὺ δ', εἰ ποθεῖς ἰδεῖν ὡς ἀληθῶς τὸν θεόν, καθαρσίων μεταλάμβανε θεοπρεπῶν, οὐ δάφνης πετάλων καὶ ταινιῶν τινων ἐρίοι καὶ πορφύραι πεποικιλμένων, δικαιοσύνην δὲ ἀναδησάμενος καὶ τῆς ἐγκρατείας τὰ πέταλα περιθέμενος πολυπραγμόνει Χριστόν. 'κἀγὼ γάρ εἰμι ἡ θύρα', φησί που . . . . θύραν δὲ εὖ οἶδ' ὅτι τὴν ἀποκεκλεισμένην τέως ὁ ἀνοίγων ὕστερον ἀποκαλύπτει τἄνδον καὶ δείκνυσιν, ἃ μηδὲ γνῶναι οἷόν τε ἦν πρότερον, εἰ μὴ διὰ Χριστοῦ πεπορευμένοις, δι' οὗ μόνου θεὸς ἐποπτεύεται.* Lorbeerblätter kaute man nicht bloß, um Dämonen fernzuhalten, man legte sie in Kranzesform um das Haupt. Wollbinden, besonders rotgefärbte, legte man um, statt des ganzen Wollvließes; das war Ersatz des einstigen Lammopfers. So auch in den Mysterien. Indem der Mensch mit dem Felle bekleidet erscheint, tritt er an die Stelle des Opfers und eignet sich die Versöhnung an, die das stellvertretende Tier durch seinen Tod bei der Gottheit erwirkt hat. Der Ritus des Umbindens von Wolle ist abgeschwächt aus der ursprünglichen vollen Verhüllung. Die unterirdische Gottheit verlangte eigentlich den Schuldigen selbst.[1] An derselben Klemensstelle gehört auch *μυστηρίων θεοπρεπῶν* in die Mysterienrede: in Andania schworen die Mysten *ὅπως γίνεται τὰ κατὰ τὰν τελετὰν θεοπρεπῶς καὶ ἀπὸ παντὸς τοῦ δικαίου.* Mittel zum Schauen waren in Eleusis Daduchie und Hierophantie.

Wir wollen bei der Daduchie und überhaupt bei diesen Elementen der Mysterien nicht in den Fehler verfallen, daß die Einzelverwendung des Brauches isoliert behandelt wird. Alle Fälle des Vorkommens oder, da das unmöglich, eine Reihe we-

[1] Diels *Sibyll. Blätter* S. 122. Es ist der metaphorische, scheinbar gewaltsame Gebrauch in *δικαιοσύνης δὲ ἀναδησάμενος καὶ τῆς ἐγκρατείας τὰ πέταλα περιθέμενος* zu beachten: die Metaphern sind aus dem Gegensatze zu *δάφνης πέταλα* und *ταινίαι τινὲς ἐρίοι καὶ πορφύραι πεποικιλμέναι* erwachsen. Auch so entstehen mystische Ausdrücke.

nigstens, sind im Zusammenhange der Kulte zu betrachten. Lichter und Fackeln — das hat die antike, überhaupt die Volkskunde gelehrt, lehrt sie an jedem Geburtstag, bei jedem Begräbnis, an jedem Kirchentag, den wir begehen, aufs neue — haben reinigende, sühnende Bedeutung und haben sie immer gehabt. Reinigende Kraft besitzt auch die Daduchie. Der Reinigung folgt die Besitznahme, die Erleuchtung: *ἐπιλαμφθέντες| φωτισθέντες* und *ἐπιλήπτωι| δαιμονιζομένωι* Hesych.[1] Wer da nur an Christliches denkt, würde irren: Platon führt die Ergriffenheit des Sokrates auf die Nymphen des Ortes zurück. Das *ἱερὸν πνεῦμα* ergreift, erleuchtet und leitet zum Schönen, sagte schon vordem Demokrit Fr. 18 D. Von diesen Worten der beiden ist wie ein Silberstrom mächtige Wirkung ausgegangen und hat sich in Nebenadern verzweigt. *μητρόληπτοι νυμφόληπτοι, lymphati, οἱ κατεχόμενοι, οἱ κάτοχοι.* alle diese Wendungen gehen durch die christliche Religion unbehelligt fort: *διὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίληπτός ἐστι πάσηι τῆι ἄλληι δυνάμει καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾶι τριάδος ἀπηλλάγη Exc. ex Theodoto* p. 80, 3. Hier fällt die Gleichung *σφραγισθείς* und *ἐπίληπτος*![2] Besonders veranlagte Personen pflegten Verkehr mit den Erdgottheiten zu mantischen oder medizinischen Zwecken durch Tempelschlaf; der Seher ist Arzt in jener alten Zeit wie die Gottheit. 'Denn ich bin der Herr, dein Arzt' II. Mose 15,

[1] *Annon et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant, adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem? Sciunt opaci quique fontes et avii quique rivi et in balneis piscinae et euripi in domibus vel cisternae et putei, qui rapere dicuntur, scilicet per vim spiritus nocentis. Nam et †esietos et lymphaticos et hydrophobos vocant, quos aquae necauerunt aut amentia vel formidine exercuerunt* Tertullian *De bapt.* 5. *epileptos* liegt dem leicht entstellten *esietos* zugrunde; *enectos* wollte einst Gelenius.

[2] Bakis von Eleon bei Plataiai, erwähnt im 'Frieden' 1076 u. ö., war *κατάσχετος ἀνὴρ ἐκ Νυμφῶν*. Auch einen Athener gab es dieses Namens, welcher ja nur den Sprecher bedeutet und hieratisch ist. Zwischen Eleon und Athen liegen die kithaironischen Nymphen. Zu Plutarchs Zeiten war auch dies Orakel verstummt; aber Thukydides und Aristophanes wissen noch allerlei von ihm. Pausanias aber las nur noch die Spruchsammlung der Bakiden X 13, 11.

16. So Mutter Erde, welche die *φάρμακα φέρει*. Galen erzählt, wie er bei Alexandreia Menschen *χρωμένους τῶι πηλῶι τῆς Αἰγυπτίας γῆς* sah, und wie noch bei der großen Pest die armenische Tonerde vermischt mit anderen Elementen oft mit Erfolg getrunken sei. Was wird da Mutter Erde früher gegolten haben!

Das eleusinische Ritual ließ den Mysten im Tempel selbst aus verdecktem Korbe die *ἱερά* herausnehmen, benutzen und — *ἐργασάμενον* — zurücklegen. Er hantierte mit einem Symbol der Mutter Erde. Durch das Kontagium (das ist das Sakrament) erfährt er Heilung, Lebenserneuerung. Er ist Patient in jedem Sinne, die Gottheit wird ihn durch Berührung heilen und heiligen. Das ist sein unzerstörbarer Glaube. Welcher Art und was war das berührte Göttliche? A. Körte forderte ein *Pudendum*, weil sich Klemens' Entrüstung nur so erklären lasse. Der Thiasote, jeder Mensch trägt, sobald er sich in geprägten Formeln bewegt, eine Schale, eine Maske. Das Individuelle sehen wir nicht. Wir kennen nur die eleusinische Losung: Klemens *Protr.* II 21 *ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*; er fügt hinzu: *καλά γε τὰ θεάματα καὶ θεᾶι πρέποντα. ἄξια μὲν οὖν νυκτὸς τὰ τελέσματα καὶ πυρὸς καὶ τοῦ μεγαλήτορος, μᾶλλον δὲ ματαιόφρονος Ἐρεχθειδῶν δήμου, πρὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων, οὕστινας μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐδὲ ἔλπονται*. Die Stelle hat man so oft behandelt, daß sie vielleicht mancher Leser mit Unbehagen hier wieder auftauchen sieht. 'Würdig der Nacht und des Feuers' sind die Weihefeiern, das ist ironisch mit Bezug auf die Zeit gesagt, die zum Teil in die Nacht fiel und Feuer, Beleuchtung erforderte. 'Ganz recht, daß die Hauptriten nachts stattfanden, Tageshelle vertragen die eleusinischen Torheiten nicht.' Man verhüllt nicht bloß Obszönes. *Fraudibus obice nubem* Horaz I 16, 62. *Principalis dei nocturnis orgiis illustratus* sagt Apuleius (28) von einem Traumgesicht, das ihn zur dritten Weihe trieb. Von obszönen Dingen redet Klemens hier nicht, sonst genug. Unterzieht sich der freie Mann einer niedrigen, mechanischen Beschäftigung, die

des Höhergestellten, des *μεγαλήτωρ*, unwürdig erscheint, der sich Freie auch wohl hingeben, aber in einer edleren Art, nicht äußerlich und mechanisch, so nannte der Hellene solches Tun und Lassen das eines *βάναυσος*, eines Niedriggestellten, eines Banausen in Sachen der Kunst und Wissenschaft; ob auch der Religion, weiß ich nicht. Er hätte es können, und christliche Apologeten hätten hinzufügen dürfen wie Klemens, dergleichen rituelles Treiben fliehe das Licht des Tages. Der Satz des Klemens gilt ein Kompendium des eleusinischen Mysterienkultes. *σύνθημα* nennt er ihn, Losungswort wäre zu enge, er ist, was man *σύμβολον* nennt, ein Ausweis (Mommsen 'R. F.' I S. 338). Und jeder Einzelzug erweist sich als wesentlich. Erstens das Fasten. Fasten gehört zu den Mitteln, erhöhte Zustände herbeizuführen. Die alten Christen fasteten vor der Taufhandlung, Hunger regt die religiöse Phantasie mächtig an.[1] Zweitens der Kykeon. Demeter verordnet in Eleusis nach langem Fasten *ἄλφι καὶ ὕδωρ δοῦναι μείξασαν πιέμεν γλήχωνι τερείνῃ* (208 f.), Cerealien (Gerstengraupen) mit Minze in Wasser. Der Demeter dargereicht *(oblata)* wird er eben dadurch konsekriert, wie Brot und Wein ursprünglich im Gebrauch der katholischen Kirche, und wirkt heilsam. Das scheinbar Natürlichste, am meisten Irdische ist so zu einer religiösen Handlung gemacht. *ὑγίεια* 'Heilbrot' hieß das im Asklepioskult in sehr ähnlicher Weise genossene Gebäck (*ἄλφιτα οἴνωι καὶ ἐλαίωι πεφυραμένα* Hesych). Der Kykeon in Eleusis darf als Verbindung von Brot und Becher, wie die Mithrasmysten sagen, Brot und Wein, wie die Christen, aufgefaßt werden, mit der Wunderkraft ausgestattet wie diese, obwohl es doch Alltäglichkeiten sind, die den sakramentalen Trank ausmachen, oder vielmehr, weil sie es sind. Was ist gewöhnlicher als das Salz? Bei der Taufe exorkisierte das Salz. *Panis hic ipse, quo vivitur, innumeras continet medicinas*, sagt Plinius XXII 138. Das gilt vom Kykeon. Es hielten sich in der Volksmedizin trotz der Wissenschaft Speisen und Getränke,

[1] Lagarde *Deutsche Schriften* S. 223 f.

mit Mehl gemacht, die imstande waren, alle bösen Gifte zu überwinden; man genoß sie auch vorbeugend zur Abwehr. Hieraus entwickelten sich Allerweltsheilmittel. Ein solches war in Eleusis der Kykeon. Ovid umschreibt mit *dulce, tosta quod texerat ante polenta:* bei ihm reicht eine mitleidige Seele diesen im Kult dann beibehaltenen Labetrunk V 449 f. der erschöpften Göttin. *Polenta*, geröstete Gerste oder Stärkemehl, ist nach den Glossaren an sich schon ein *amulum*, ἄμυλον Amulett, ein Allerweltsabwehrmittel.[1] Da Abwehr des Bösen und Bringen des Segens auch in der Antike nicht voneinander zu trennen sind, so wird jedes Amulett ein Segen (*signum* σφραγίς) für den Träger. Drittens das Hantieren mit einem ἱερόν, einem aus der *Cista mystica* genommenen und nach dem Gebrauch erst in den *Kalathos*, dann in die *Cista* zurückgelegten Gegenstande, dergleichen auch in den Demetermysterien von Andania erwähnt werden. Was war das für ein ἱερόν? Ein *Pudendum* wäre nach Klemens' Worten unwahrscheinlich; ματαιόφρονος hätte er nicht gesagt, sondern nach seiner Gewohnheit ein stärkeres Wort gebraucht, etwa 'schmutziggesinnt'. Auch 'irreligös' bedeutet μάταιος (s. unten). Danach schließe ich: es war kein die Schamröte hervortreibender Anblick, den der Inhalt der eleusinischen *Cista* bot, sondern etwas Banales, als banal Deutbares, etwas an sich Geringes und aus diesem Grunde ein der Göttin nicht Würdiges. Es geziemt sich nicht für Hochgestellte oder für Hochgesinnte aus ihrer lichten Höhe zu Nichtigkeiten und zu Niedrigkeiten oder auch zu Häßlichkeiten hinabzusteigen, sich zu ihnen herzugeben. ὕψος μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα sagt im entgegengesetzten Sinne die Schrift 'Über das Erhabene' IX. ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν, θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νοόν Theognis 141 f. So gar lange ist es nicht her, daß nach der Entscheidung der kirchlichen Oberen Erläuterungen rein wissenschaftlicher Art 'sich nicht schicken sollten für einen erleuchteten Katholiken'.[2] Was wäre dann aber

[1] *CGL* III p. 587. 658. 617. Wünsch *Glotta* II 219 ff. 398.

[2] Justi *Winckelmann* II[2] 115. 126.

das aus der *Cista* entnommene Banale gewesen? Ein Heiliges, das, ohne *Pudendum* zu sein, für ein Symbol der Göttin galt. Man denkt bei Demeter zunächst an etwas Erde, Lehmscholle oder Tonscherbe, die vom Mysten an seinen Leib gebracht die segnende Wirkung eines Sakraments ausübte nach dem Glauben des Volkes; *τῶι πηλῶι τῆς γῆς ταύτης χριόμενοι σαφῶς ὠφελοῦντο* sagt im medizinischen Sinne der Arzt Galen von dem beim Spülen der lemnischen Heilerde zurückgelassenen Bodensatz (XII p. 177). Wer denkt nicht an den durch die Berührung mit Mutter Erde immer wieder erstarkten Antaios? Es ist nicht Spielerei, was in einem Epigramme steht, sondern ein Bekenntnis:

δός μοι τοὐκ γαίης πεποιημένον ἀδὺ κύπελλον.
ἃς γενόμην καὶ ὑφ' ἃι κείσομ' ἀποφθίμενος.

Ich lasse die Belege. Wenn Gott die Menschen aus Erde schafft, so ist das — schreibt Nöldeke, Archiv VIII S. 163 über Genesis II 7 — nur eine monotheistische Umwandlung der alten auch semitischen Auffassung, nach welcher die Erde Menschenmutter ist; in derselben Erzählung heißt es ja auch 'bis daß du zum Boden zurückkehrst, denn aus dem bist du genommen; denn Erde bist du und zu Erde wirst du wieder' (III 19). Hiob IV 19 heißen die Menschen 'die in Lehmhäusern wohnenden, deren Fundament in der Erde ist'. Noch in einem jungen Psalme 139, 15: 'Nicht war dir mein Gebein verhohlen, da ich im Verborgenen bereitet, in der Tiefe der Erde künstlich gebildet wurde.' Alles nach Nöldeke, der auch aus dem Buch Sirach — um 200 v. Chr. — die Wendung mitteilt 'da der Mensch aus seiner Mutter Leib hervorgeht, bis er zu der Mutter alles Lebenden zurückgekehrt' 40, 1. Alles wiederholt sich auch im Leben der Völker. Zu symbolischen Handlungen führt das Bedürfnis den primitiven Menschen immer wieder mit magischer Gewalt. Der jugendliche, auf das Greifbare gerichtete Sinn verlangt äußere Handlung. *δρώμενα*, das sind sakramentale Riten, kommen letzthin aus der Kindheit der Menschheit, sicherlich aus dem kindlichen Gefühl, daß im Ritus, im Sakrament göttliche Kraft unter der Hülle

irdischer Dinge auf geheime Weise — mystisch — Heil bewirke. In der christlichen Kirche, in allen Kirchen wurden und werden Sakramente zum Schema, zur Formel. Nur das Hinaufsteigen in die Anfänge, die Urphänomene befreit das Urteil, da es die Scheidung vollzieht zwischen Erstarrung und lebendigem Leben. Das weitere mag der 'Oberhof' sagen: XI. 'Dieser vollen, gesunden, jungen Seele taten noch symbolische Handlungen not, sich ihrem Drange zu genügen. In kurzer Entfernung zeigten sich kleine Felsen .. er klomm zwischen den Klippen nieder, streifte den Ärmel auf, ritzte das Fleisch seines Armes und ließ das Blut in das Wasser rinnen, indem er ein stilles, frommes Gelübde ohne Worte sprach. Er legte den Arm in das Wasser, die Flut kühlte ihm mit anmutigem Schauder das heiße Blut ab.' Dabei tat er das Gelübde, 'mit Leib und Seele dem Vaterlande angehören und zeitlebens keine Götter haben zu wollen als die heimischen. Trunken von der Magie der Natur lehnte er sich zurück' usf. Für den Christen mochte ein Stück heiliger Erde oder eine Tonscherbe aus der mystischen *Cista*, sakramental dargereicht, ein Nichts (*μάταιον*) sein und kein der Gottheit und der Erechthiden würdiger Anblick: für den Heiden waren sie das Sakrament und taten Wunder, wie die Hostie für den Christen. Die christliche Hostie, von Menschenhänden bereitet, hätte nach dem nicht mehr primitiven Denken an sich wohl noch weniger Anspruch auf Göttlichkeit als die *ἀχειροποίητα*, zu denen eine Handvoll Ton gehört. Solche Teilreliquien sind wie die Splitter des dämonischen Spiegels in Andersens Märchen: jeder noch so kleine Splitter, ein bißchen Ton enthält die volle Wirkung des Ganzen. Das Göttliche aufzunehmen preßt sich der Gläubige an die Kaaba, küßt er das Amulett, schabt er Farbe von Heiligenbildern, um sie in den Wein oder das Opfermahl zu mischen, zu genießen und das Göttliche sich, sich dem Göttlichen zuzueignen. Auch in Eleusis machte Demeter durch jene sakramentale Handlung den Mysten zu ihrem Besitzstück. Die Worte des Klemens *ἱεροφαντεῖ ὁ θεὸς καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωτ-*

αγωγῶν sind auf das eleusinische Symbol eingestellt. Genauer: der Myste, angeleitet von dem Mystagogen, machte sich durch Vornahme jener sakramentalen Handlung — *ἐργασάμενος* — der Gottheit zu eigen und unsterblich.

Auch die eleusinische Lokallegende weiß von einem Unsterblichkeitsmittel: Demeter salbt den jungen Demophon mit Ambrosia und nimmt ihn an den Busen (238f.). Apollonios nennt am Ende seines Argonautengedichtes, wo Thetis dem Achill ewiges Leben verschaffen will, dasselbe *ἀθανατοποιὸν φάρμακον*. Auch der Volksglaube weiß von solchen Mitteln, z. B. dem römischen Stein, dem *ἀμβαλογήρας*.[1] Ein *ἀθανατοποιὸν φάρμακον* war den Christen, sicherlich gewissen Gruppen unter ihnen, die Taufe. Da diese zugleich mit seltener Einstimmigkeit als *σφραγίς* bezeichnet zu werden pflegt, so muß die zu ermittelnde Bedeutung von *σφραγίς* in derselben Richtung liegen. *σφραγὶς γῆ* ist Tonerde zum Siegeln (*γῆ σημειωτική*), zum Heilen (*γῆ φαρμακῖτις*), zu sakramentaler Handlung (*γῆ τελεστική* will ich diese nennen). Der Stempel (*σήμαντρον*) ist jedenfalls zunächst nicht mitgedacht. Das für die *γῆ τελεστική* vorhandene Zeugnis steht bei Dioskorides V 97, 1f. (III p. 67 W.), wo er von der *δύναμις ἀντίδοτος θανασίμων* der lemnischen Tonerde handelt: *μείγνυται δὲ καὶ ἀντιδότοις. χρῶνται δέ τινες καὶ εἰς τελετὰς αὐτῇ.* Die Bezeichnung *Λημνία σφραγίς* wird hier von den versiegelten Paketchen hergeleitet, die zum Versand dienten (S. 256 A.). Ursprünglich heißt *σφραγίς* doch wohl die *Λημνία γῆ*, weil sie Tonerde ist. In irgendwelchen Mysterien kam lemnische Tonerde zur Verwendung. Welche mag da Dioskorides verschwiegen haben, als er die Worte

[1] Hesych *ἀναβαλογήρας* — oder *ἀμβαλογήρας*; *ἀναβαλλαγόρας* Hds. — erläutert *φάρμακόν τι καὶ λίθος. ἀναβάλλω* 'aufschieben' ist eig. 'hochwerfen', *ὑπὲρ ὦμον βάλλειν* sagt Herodot IV 188 u. a. (Nauck *Eur. Stud.* II 99 A.), *εἶθ' ὑπὲρ κεφαλὰν ἔβαλεν κακὸν ἁ τεκοῦσά νιν Πάριν* Euripides 'Andromache' (Robert *Bild und Lied* S. 235f.). *ἐν ταῖς ἀναβολαῖς τῶν κακῶν ἔνεστ' ἄκη.* Die Begriffsentwicklung ist damit auch geklärt für *ἀναβολή* als *προοίμιον*: das Vorspiel ist ein Verschieben des eigentlichen Spiels.

niederschrieb *χρῶνται δέ τινες καὶ εἰς τελετὰς αὐτῆι* (S. 265)? Ich denke: die *τινές* werden vor allem Lemnier gewesen sein. Wir müssen uns gegenwärtig halten, was noch die Sprache bewahrt hat: daß das Element der Erde als Geburt auch der Gottheit galt, wie alles Irdische *τίκτει χθὼν πάλιν τε λαμβάνει*. Plinius schreibt XXXVI 6, 33: *multum antiquis celebrata cum insula, in qua nascitur*. Das *nascitur* ist nicht zufällig, es wird auch von Metallen im Volksidiom gesagt: *σίδηρος τίκτεται Schol. Apollon.* I 1323. Das Verbum beruhte auf der Auffassung, daß Mutter Erde alles aus sich hervorbringt, wie sie den Menschen hervorgebracht, auch daß sie den durch Entnehmen der Metalle, der Tonmassen bewirkten Ausfall aus sich nachschafft. In diesem fortwährenden Gebären liegt das Geheimnis, man möchte sagen auch die Religion der Sprache. 'Die Erde gebieret Kraut und Gras' Simon Dach, *nascuntur flores* Vergil *Ecloga* III 107. Daß Menschen und Pflanzen denselben Kindernamen führen, finde ich besonders schön: *φυτά* (= *τέκνα*) neben dem alten historischen Frauennamen *Φυτώ*, den auf Samos eine Sibylle führte. *Γαῖα φίλη, τέκε καὶ σύ· τεαὶ δ'ὠδῖνες ἐλαφραί* (Kallim. I 29). *φάρμακα φέρει ξείδωρος ἄρουρα* Od. IV 229; *φάρμακα* sind ja auch etymologisch die 'Hervorbringungen' (der Erde), Kräuter: *φάρμαχ' ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών* Il X 741.

Wir kennen die Riten bei der Gewinnung der lemnischen Tonerde. Auch eine Gottheit nennt Galen dabei. Noch heute wird am 6. August nachts vor Sonnenaufgang auf einem vegetationslosen Hügel südlich von Hephaistias in der Nähe einiger Quellen an der Stätte des erloschenen altberühmten Erdfeuers Mosychlos im Beisein der griechischen und türkischen Geistlichkeit die als heilkräftiges Volksmittel im Orient betrachtete heilige Tonerde von Lemnos gegraben. Die Stelle heißt *ἅγιον χῶμα*, der Tag ist Fest *Χριστοῦ σωτῆρος*, wobei die Griechen fasten, die Türken ein Lamm schlachten. Conze hat das hübsch geschildert am Schlusse seiner 'Reise durch die Inseln des thrakischen Meeres' (1865). Er fügt hinzu 'die Türken auf Lemnos

weisen den Trinkgefäßen aus lemnischer Erde eine ähnliche Wirkung zu, wie die Alten dem Ton auf Kap Kolias: sie machen das aus ihnen getrunkene Gift unschädlich.' Dies nach Plutarch *De recta ratione audiendi* 9 p. 42D, demzufolge das Volk Gegengifte nicht trinken wollte, *ἂν μὴ τὸ ἀγγεῖον ἐκ τῆς ἀττικῆς Κωλιάδος ᾖ κεκεραμευμένον*. Nach Eratosthenes (p. 201 B = Makrobius V 21 und Ath. XI p. 482 AB) bestand — gewiß zunächst in Attika, vielleicht in Eleusis — eine alte Sitte: *κρατῆρα γὰρ ἵστασαν τοῖς θεοῖς, οὐκ ἀργυροῦν οὐδὲ λιθοκόλλητον, ἀλλὰ τῆς Κωλιάδος γῆς*. Diese Sitte wieder hängt mit der Nachricht bei Dioskorides zusammen von der Gift vernichtenden Kraft jenes Tones: *μείγνυνται δὲ καὶ ἀντιδότοις* usf. Der Glaube an die besonders starke Heilkraft auch der lemnischen Erde wirkt das Wunder, von dem immer wieder Aufhebens gemacht wird. Der Glaube beruhte auf zwei Faktoren. Alle Erde hat Heilkraft, sagt Galen. Essigsaure Tonerde schätzt das Volk heute wie damals, damals nur mehr. Lemnos die Insel soll heißen nach Steph. u. d. W. *ἀπὸ τῆς Μεγάλης λεγομένης θεοῦ, ἣν Λῆμνόν φασιν*. Augustin weiß von der Sitte der Pilger, palästinensische Erde, da Christus über sie gewandelt war, als Reliquie mit heimzubringen. Galen, welcher der medizinischen Heilerde wegen auch Cypern und Syrien bereist hatte, berichtet *Περὶ τῆς τῶν ἁπλῶν φαρμάκων κράσεως* IX (XII p. 169 K.), wie er die Artemispriesterin in der Gegend von Hephaistias beim Aufnehmen der Erde beobachten konnte: *καί τινα πυρῶν τε καὶ κριθῶν ἀριθμὸν ἐπιβάλλουσα τῇι γῇι καὶ ἄλλα τινὰ ποιήσασα κατὰ τὸν ἐπιχώριον σεβασμὸν ἐπλήρωσε μὲν ὅλην ἅμαξαν τῆς γῆς κτλ.* Anderswo heißt es bei ihm in einer zweiten Schilderung dieser Handlung: *οὐ ξώιων διδομένων, ἀλλὰ πυρῶν καὶ κριθῶν ἀντιδιδομένων τῶι χωρίωι κομίζει μὲν εἰς τὴν πόλιν ἀναφυράσασα ὕδατι καὶ πηλὸν ὑγρὸν ἐργασαμένη καὶ τοῦτον ταράξασα σφοδρῶς κτλ.* Spät ist die Schilderung, aber wir erkennen in ihr trotz der Artemispriesterin noch deutlich die Beteiligung der Mutter Erde Lemnos (*πυρῶν καὶ κριθῶν ἀντιδι-*

δομένων τῶι χωρίωι). Ihr als dem Ortsnumen gilt das Cerealienopfer. Aber Kulte erweitern sich. In Eleusis trat Dionysos, in Andania traten die Megaloi Theoi und Apollon Karneios zur Erdmutter hinzu. Daß die lemnische Göttin, 'die Lemnos', schon vorgriechisch war, ist gar nicht unmöglich. Sicher war sie dort immer die Erdgöttin, wie die Delos in Delos. Die Erde ist immer dieselbe geblieben, wie auf der Erde Leid und Freude dieselben geblieben sind, derselbe ungeheure Krankensaal. Es scheint, daß dies Geschlecht von Göttinnen im Bereich der Hellenen in älterer Zeit viel bekannter war, als es den Anschein hat.

Was also wollte das in Eleusis vorgenommene *σφραγίζεσθαι* sein? *σφραγίζειν -εσθαι* — beides steht nebeneinander — ist 'mit der *σφραγίς* hantieren'. Solche Kultworte gibt es auch in der Mysteriensprache sonst: *νεβρίζειν κρατηρίζειν* 'mit dem Rehfell, dem Mischkrug hantieren' stehen sogar verbunden mit einer dem *σφραγίζειν* gleichwertigen Wendung in der Kranzrede: *τῆι μητρὶ τελούσηι τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἄλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῶι πηλῶι καὶ τοῖς πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ τοῦ καθαρμοῦ κελεύων λέγων 'ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον'*. Harpokration erläutert das: *ἀπομάττων*] ... *οἷον ἀποπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα, τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῶι. ἤλειφον γὰρ τῶι πηλῶι καὶ τῶι πιτύρωι τοὺς μυουμένους* (Lobeck *Agl.* p. 654). Gips wurde in den Dionysosmysterien verwandt. *γύψος πηλός* und alle anderen Arten Ton haben reinigende Kraft, manche sind Heil- und Gnadenmittel. Die Sabaziosweihen haben Aristophanes und Demosthenes verspottet, weil sie dergleichen hatten: das *ἀπομάττειν* an den Eleusinien würden sie nicht verspottet haben. Das blieb den christlichen Apologeten vorbehalten, sie haben es reichlich getan (Dieterich, Kleine Schriften S. 120 f.). Harpokration fügt hinzu: .. *τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῶι δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν. Σοφοκλῆς ἐν Αἰχμαλώτισι* (Fr. 31) *'στρατοῦ καθαρτὴς κἀπομαγμάτων ἴδρις' καὶ*

πάλιν 'δεινότατος ἀπομάκτης τε μεγάλων συμφορῶν.' Der Spruch *τρὶς δ'ἀπομαξαμένοισι θεοὶ διδόασιν ἄμεινον* steht bei Eratosthenes Fr. 37 H. Bildlich Plautus *Poen.* 964ff.

> *Creta est profecto horum hominum oratio,*
> *Ut mihi apsterserunt omnem sordiludinem.*

Diese Erde ist zu Wundverbänden geeignet: *ulcere oblito figlina creta* Plinius X 50, *creta figularis corpori oblita* Celsus *De med.* I 3. *Si sudor vincit, delineandus homo vel gypso vel argenti spuma vel Cimolia*[1] lautet eine andere ärztliche Vorschrift.[2] Jetzt wird das *ἐργασάμενος* der Formel von Eleusis im allgemeinen verständlich: der Myste hat aus der *Cista mystica* das Göttliche, ein Stück heiliger Tonerde, entnommen und an seinen Leib gebracht, um ihn mit Götterkraft zu erfüllen, und dann zurückgelegt, nunmehr gefeit für Zeit und Ewigkeit. Im Grunde ist dies Sakrament gar nichts Besonderes, nur besonders heilig gehalten und dem Volke, überhaupt den Völkern, wohl von der ältesten Zeit vertraut. Auch in unserem Lande haben die Unterirdischen, die Erdwesen, ihr Wesen in dieser Weise getrieben. Usener gab 'Religionsgeschichtliche Untersuchungen' II S. 85 aus dem Beichtmerkbüchlein eines bayerischen Klosters ohne Kommentar den Spruch bekannt: 'Man solle auf die Personen achten, die ein Neugeborenes *ponunt infra scampnum vel ad paludem ante baptismum*'. Das Volk dort pflegte die ungetauften Kinder auf den Fußboden niederzulegen, unter den mütterlichen Schutz der Erde zu geben und dann wieder aufzuheben: *Levana* hieß einst die Göttin, die bei diesem Akte gegenwärtig gedacht ward. Das wirkt bis in unsere Literatur: *Levana* hat Jean Paul seine Erziehungslehre genannt. Das Kind ist nicht voll ge-

---

[1] *K. Z.* 1922, 225. *CGL.* II p 273, 71; p. 349, 31. III p. 195, 22 *Cimolia] creta Sarda.* Ähnliches aus Indien: Weber *Indische Studien* 411.

[2] *Thesaurus lat.* u. d. W. *creta.* Der Teil von Lemnos, wo die Heilerde gefördert wurde, hieß danach *Ἀκεσα*; dort auch Philoktets Heilung lokalisiert: Philostratos *Heroikos* p. 171, 28ff. *Ἀκεσώ* (für die Göttin) wird nicht gefehlt haben.

sund[1], spricht nicht eher, als bis es die Erde berührt hat.[2] Gilt das von der Sprache, so auch vom Geiste. Sterbende legte man auf den Fußboden, um sie mit der Erde in Berührung zu bringen. Für diesen Sterberitus — oder soll ich lieber sagen 'Sterbesakrament'? — hat die Betrachtung antiker Verhältnisse die Entscheidung gebracht. *Depositus* heißt bei den Römern der Sterbende, den man von seinem Lager auf die Erde legte, um ihn dort verscheiden zu lassen. Weinhold verdanken wir den Hinweis, daß Bischof Benno von Osnabrück (XI. Jahrh.) als Schwerkranker, *cum vitae immineret occasus, in tapetis deponitur et spiritum Deo reddidit.* Es handelt sich um eine verbreitete Heidensitte. Ich fand dann im Leben des Bischofs von Regensburg St. Wolfgang aus dem X. Jahrh., daß er auf seinen Wunsch vor der Altarkapelle in Pechlarn gebettet starb: *iussit, ut in oratorium beati Othmari, quod ibi situm erat, portaretur et ante altare eius deponeretur. Quod cum factum esset, aliquantulum ex infirmitate convalescens resedit* etc. Weinhold suchte weiter und fand den Brauch von Ostpreußen bis in die Pfalz im Volke noch heute lebendig; er findet sich auch in Irland, Indien bis nach China (Samter S. 36ff.). Wo die Vergilscholien XII 395 das Niederlegen der Toten oder Sterbenden auf den bloßen Erdboden vor dem Sterbehause mitteilen, fügen sie bedeutsam hinzu: *ut extremum spiritum redderent terrae.* In *redderent* 'zurückgeben' ist alles begriffen und gesagt. *Nunc suscipe, Terra, fovendum Gremioque hunc concipe molli ... Tu depositum tege corpus* (Prudentius *Cathem.* X 125 ff. p. 63 Dr.) versteht jetzt jeder.[3] Auch im alteleusinischen Hymnus wird dieser Ritus — von

[1] Ob Tullius von *tollere* kommt, mag fraglich sein (Mommsen *R. F.* I 43. W. Schulze *Zu den lat. Eigennamen* 30). Aber das frühe Legen auf gute Erde galt als Gottessegen, als Heilmittel, noch in der vorletzten Generation sogar hier in Marburg, worüber Dieterich *Mutter Erde* Kap. 1.

[2] Makrobius I p. 12, 20. Lydus p. 182, 11 W. In der *Sapientia* 7, 3 sagt Salomo *καὶ ἐγὼ δὲ γενόμενος ἔσπασα τὸν κοινὸν ἀέρα καὶ ἐπὶ τὴν ὁμοιοπαθῆ κατέπεσον γῆν, πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἔκλαυσα.* Dazu Focke *Entstehung der Weisheit Salomos* S. 126 ff.

[3] *Suscipe, Terra, tuo corpus de corpore sumptum* die christlichen Grabsteine. Das ist wohl nicht ohne Bezug auch auf die Genesis. Vgl. S. 263.

Demeter selbst — vorgenommen: heimlich legt sie den Säugling auf die Erde (254. 284), von da hebt ihn die herbeieilende Schwester nach einer Weile auf (287). Dies 'mit der Erde in Berührung bringen, mit ihr hantieren' ist sogar wörtlich ein *σφραγίζειν*, ihm jedenfalls am nächsten verwandt, ein sakramentaler Akt, zugleich das früheste Beispiel des verbreiteten Ritus. Der aufgeklärte Lukrez hat ihn durch ein eingelegtes Gleichnis, das Bild des Schiffbrüchigen, erweitert an der besonders schönen Stelle V 222ff.

V

Das Geheimnis aller Geheimnisse bleibt die Sprache. Ohne Etymologie erscheint eine jede Übersetzung doch nur als ein Nebelbild, zumal in religiöser Rede. Wir müssen jenen Begriffen, die nicht Abstrakta von jeher waren, sondern lebendiges Leben, auf den Grund kommen. Was letzthin *σφραγίς* sei, wurde ernstlich kaum gefragt und nicht untersucht. Man fand einen bequemen Ersatz des Urwortes in einer Besonderung desselben, in 'Siegelerde' 'Stempel', ohne sich zu sagen, daß das am Ende schon gebrochene Strahlen des Ursprünglichen und Duft und Farbe und Form geopfert sind. Auf leichtem Wege aufwärtssteigend, glaubte man sich eines Begriffes von welthistorischem Gehalt zu bemächtigen. Bequeme Wege sind nicht notwendig die rechten Wege und das Setzen eines Falles als des Falles bleibt eine Willkürlichkeit, Deutung an Stelle des zu Deutenden, oft Verstümmelung. Woher wissen wir, daß der Bedeutungswert einer früheren Stufe nicht noch mitklingt oder wie in der Blume die Gestalt der Knospe in der Blüte gewahrt ist? Der Interpret wird doch wohl anerkennen müssen, daß in *bellus* 'schön' ein Rest von *bonus* 'gut' und umgekehrt in *bonus* etwas von *καλός* sitzen blieb und lebt und wirkt. Shakespeares Hexen singen das freilich etwas anders: „Wüst ist schön und schön ist wüst", in ihrer Weise gar nicht übel. Das Volksbewußtsein, mit dem hier auch Platon zusammengeht, kennt noch die Einheit von Ethik, Ästhetik und Religion, Unrichtigeres

und Ungerechteres als die Witzelei über die Gleichsetzung des Guten und des Schönen in Goethes 'Helena', die man in K. Zieglers 'Gedanken über Faust II' S. 43 lesen muß, wüßte ich nicht zu denken. Platon, Kant, Schiller sind in ihren Spekulationen hier mit der Volksauffassung zusammengetroffen, die eben noch nicht sonderte. 'Eine so zerstückelte Art die Natur zu behandeln ist nicht anmutend' stellten unsere beiden großen Dichter nach der berühmten Sitzung der Jenaer naturforschenden Gesellschaft vom Juli 1794 fest, wo sie sich fanden. Das darf kein Interpret vergessen.

Die Überlieferung für so uralte Wortinhalte wie *σφραγίς* scheint heute wenig ergiebig. Es wird da mit einem reicheren Strom zu rechnen sein. Die Quellen, die zu den Alten führen, sind immer noch unausgeschöpft, so daß der selbständig Forschende die so oft ausgebeuteten Bücher wieder lesen muß. 'Es kann sein, daß im Thukydides z. B. eine Tatsache ersten Ranges liegt, die erst in hundert Jahren jemand bemerken wird' schreibt Jakob Burckhardt. Wir kennen nur einen, der für *σφραγίς* die Führung übernähme. Aber das eine Zeugnis gilt für viele; denn es zeigt die Richtung, die wir einzuschlagen verpflichtet sind, um zu erkennen, auf welchem Grunde dieser für das religiöse Denken auch der ältesten Christen entscheidende Begriff aus der hellenischen Existenz sich emporhob.

Vom 24. orphischen Hymnus der in alten Formen gehaltenen jungen Sammlung lautet der Eingang:

Νηρέος εἰναλίου Νύμφας καλυκώπιδες ἀγναί, σφράγιαι, βύθιαι, χοροπαίγμονες, ὑγροκέλευθοι, πεντήκοντα κόραι, περὶ κύμασι βακχεύουσαι, Τριτώνων ἐπ' ὄχοισιν ἀγαλλόμεναι πε̣ὶ νῶτα θηροτύποις μορφαῖς, ὧν βόσκει σώματα πόντος, ἄλλοι θ' οἳ ναίουσι βυθόν, Τριτώνιον οἶδμα, ὑδροδρόμοι, σκιρτηταί, ἑλισσόμενοι περὶ κῦμα, ποντοπλάνοι δελφῖνες, ἁλιρρόθιοι, κυαναυγεῖς.

Quid sit σφράγιαι, vix puto erit qui doceat. Qua re φρίκιαι — ab horrore maris — ἐμβύθιαι scripsi, entschied nicht gerade ermutigend G. Hermann. Die handschriftliche Überlieferung hat (nach O. Kern) jenes *σφράγιαι*; nur der Ambrosianus J 31 *σφάγιαι.*

Dies ein auch sonst wiederkehrender Schreibfehler; *σφαγίτιδες* hat Plutarch für *σφραγίτιδες* (S. 275 A. 1). Die Lesarten der wichtigeren Laurentiani ließen sich jetzt nicht beschaffen. Auch Lobeck (*Paralip.* p. 50) erklärte das fragliche Wort für mindestens zweifelhaft. Der neueste Herausgeber schrieb gar *φρικαλέαι βύθιαι*. Aber das überlieferte *σφράγιαι* ist unzweifelhaft das Echte. Wir kommen auf den rechten Weg, sowie wir uns an den Zusammenhang der poetischen Rede halten. Drei Bestimmungen erhalten die Nereiden paarweise. Um mit dem letzten anzufangen: 1. zusammen gehören *περὶ κύματα βακχεύουσαι* und *Τριτώνων ἐπ' ὄχεσφιν ἀγαλλόμεναι περὶ νῶτα θηροτύποισι μορφαῖς* usf.; 2. *χοροπαίγμονες* und *ὑγροκέλευθοι*, denn auf dem sandigen Strande führen sie ihre Reigen auf — auf dem *ἅλιος αἰγιαλός*, *Iph. Taur.* 425, *παρὰ λευκοφαῆ ψάμαθον*, *Iph. Aul.* 1054 — und sie wandeln auf den Wellen; 3. *σφράγιαι* und *βύθιαι*: 'denen in der Meerestiefe' können, da die anderen Möglichkeiten vorweggenommen sind, nur 'die in den Grotten oder Felsrissen Hausenden' entsprechen. *Σπειώ* ist ein redender Nereidenname, wie *Ψαμάθη Πετραίη* (Okeanide bei Hesiod *Theog.* 357). Am besten vergleichen wir *Ἀκταίη*; die *ἄυπνος ἀκτή* ist die von Wellen gepeitschte Steilküste, wie Euripides sie schön nennt, *ὁ ἐπὶ θαλάσσης κρημνώδης τόπος* (Bekker *Anecd.* p. 1313); *παραθαλάσσιος καὶ πετρώδης* (Schol. Il. II 375). *τρηχεῖαν ἐπ' ἀκτήν* Odyss. V 425, *ἀκταὶ ἀπορρῶγες λιμένος ποτιπεπτηυῖαι* XIII 98, *ἀκταὶ προβλῆτες ἔσαν σπιλάδες τε πάγοι τε* V 405, wozu das Scholion *προβεβλημέναι καὶ ἐξέχουσαι τῆς θαλάσσης λεπιδωταὶ πέτραι ὀξυβελεῖς. τὰ λεγόμενα βράχη* (vgl. Hesych *βραχώδης*] *τραχύς*). Das genügt. In *σφράγιαι* haben wir ein Denominativum von **σφρᾶγος* zu erwarten in der Bedeutung 'zerklüftet'. Ich will die plastische Schilderung der geheimnisvollen Grottenwelt an den griechischen Meeresküsten nicht übergehen im Botenbericht der *Iph. Taur.* 260 ff.

ἐπεὶ τὸν εἰσρέοντα διὰ Συμπληγάδων
βοῦς ὑλοφορβοὺς πόντον εἰσεβάλλομεν.
ἦν τις διαρρὼξ κυμάτων πολλῶι σάλωι,
κοιλωπὸς ἀγμός, πορφυρευτικαὶ στέγαι.

ἐνταῦθα δισσοὺς εἶδέ τις νεανίας
βουφορβὸς ἡμῶν, κἀνεχώρησεν πάλιν
ἄκροισι δακτύλοισι πορθμεύων ἴχνος.
ἔλεξε δέ· 'οὐχ ὁρᾶτε; δαίμονές τινες
θάσσουσιν οἵδε.' θεοσεβὴς δ' ἡμῶν τις ὢν
ἀνέσχε χεῖρα καὶ προσηύξατ' εἰσιδών·
'ὦ ποντίας παῖ Λευκοθέας, νεῶν φύλαξ,
δέσποτα Παλαῖμον, ἵλεως ἡμῖν γενοῦ,
εἴτ' οὖν ἐπ' ἀκταῖς θάσσετον Διοσκόρω.
ἢ Νηρέως ἀγάλμαθ', ὃς τὸν εὐγενῆ
ἔτικτε πεντήκοντα Νηρήιδων χορόν'.
ἄλλος δέ τις μάταιος, ἀνομίαι θρασύς,
ἐγέλασεν εὐχαῖς, ναυτίλους ἐφθαρμένους
θάσσειν φάραγγ' ἔφασκε τοῦ νόμου φόβωι.
κλύοντας ὡς θύοιμεν ἐνθάδε ξένους.

Richtig Bruhn: 'Söhne hat Nereus nicht und auch an Enkel möchte ich nicht denken. Der Hirte sagt eben *νεανίας* V. 264 erst auf Grund der später gewonnenen Kenntnis; vorläufig sind sich die Taurer über das Geschlecht der beiden, Orest und Pylades, nicht klar und denken auch an Nereiden' — sogar zuerst und hauptsächlich an Nereiden, weil ihnen der Dichter seine Auffassung leiht, derzufolge die Behausungen der Meermädchen die zerklüfteten Felsgrotten sind, die unmittelbar am Meeresufer liegen. Da haben wir für die Nereidenplätze Ausdrücke, die wir brauchen: *διαῤῥὼξ κυμάτων πολλῶι σάλωι, κοιλωπὸς ἀγμός* und *ἀκταί, πέτραι*, damit den Sinn von *σφράγιαι* oder — wegen des Metrums — *σφράγειαι* 'in Höhlen hausend', soviel wie *φαραγγίτιδες φαράγγιαι*.[1] Aus **σφρᾶγος* wird *σφράγιος* (*σφράγειος*) so gut wie *σφραγίτης*, wie aus *ὁδός ὅδιος ὁδίτης*, aus *ὅπλον ὁπλίτης*, (*λαὸς ὁ*. noch Euripides), aus *τέχνη κρήνη ἔρκος μέρος ζεῦγος κτῆνος* die Adjektiva auf *ίτης*.[2]

Ableitung von **σφρᾶγος* liegt auch in *σφραγῖτις γῆ, Σφραγίτιδες Νύμφαι* vor. Die Zeugnisse haben der attische Kult und

[1] *πνεῖ γὰρ ἔκ τινος φάραγγος τῶν κατὰ Πάγγαιον ὁ φαραγγίτης ἄνεμος* Theophr. *De ventis. Jam quidem est specus qualis in Dalmatia ore vasto praeceps hiatu, in quem delecto levi pondere quamvis tranquillo die turbini similis emicat procella* Plinius II 45. K. Rühl *De ventorum nom.* p. 23.

[2] Lommel *Studien über die indogerm. Femininbildungen*, Diss. Göttingen 1912, 54 ff.

das spätmedizinische Buch 'Über den Harn' bewahrt, das Ideler in der Vorrede der *Physici et medici gr. min.* ein *opus haud exigui pretii* nennt. II p. 13, 27 empfiehlt der Verfasser bei Harnbehandlung den Gebrauch von *τῇ τε Ἀρμενίῳ βώλῳ καὶ τῇ Λημνίαι σφραγίτιδι*. Lobeck mochte noch (*Paralip.* p. 51) erklären, *terra Lemnia a medicis graecis σφραγὶς vocatur, non σφραγῖτις*, und sich das Verständnis des Wortes damit verschließen[1]: das Zeugnis widerlegt ihn. *σφραγῖτις* und *σφραγίς*, beides kommt wie *σφράγιος* von einem **σφρᾶγος* her, wie *κεραμῖτις κεραμίς κεράμιος* von *κέραμος* (Pollux X 185), *σφαγῖτις σφαγίς σφάγιος* von *σφαγεύς σφαγή*, und heißt 'Erde, die im Geröll ausgewaschener Schluchten gefunden wird'. Sie galt und gilt als heilkräftig für viele Leiden. Ein dafür entscheidendes Zeugnis hat mir Galen gebracht: *περὶ συνθέσεως φαρμάκων* (XIII p. 658 K.) *ἐγὼ τοίνυν ἐφεξῆς ἅπαντα καταλέξω τὰ ξηραίνειν ἔλκη δυνάμενα φάρμακα χωρὶς τοῦ δάκνειν ἢ τραχύνειν ἐπιφανῶς. ἄρξομαι δὲ ἀπὸ τῶν μεταλλικῶν, ἐν οἷς ἀριθμοῦσι καὶ τὰ τῆς γῆς εἴδη. πολλῆς δ'ἐν αὐτοῖς οὔσης διαφορᾶς ἐν τῷι κατὰ τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ξηραίνειν ἀπὸ τῶν μέσων ἀρξάμενος ἐπὶ τὰ σφοδρότερον ἢ ἀμυδρότερον ξηραίνοντα μεταβήσομαι. ξηραίνει τοίνυν μετρίως ἥ τε Λημνία σφραγὶς καὶ ἡ Καδμεία καὶ μᾶλλον ταύτης ἡ αὐτοφυὴς ἄνευ τοῦ μεταβάλλεσθαι κατὰ τοὺς χειμάρρους τε καὶ ῥύακας καὶ ἐν τοῖς Κυπρίων ὄρεσιν* (wo Galen auch gereist war) *εὑρισκομένη καὶ κατὰ τὰ ἄλλα χωρία, μάλιστα δὲ ἐν οἷς ἐστι τὰ μεταλλικά κτλ.*

[1] Plutarch *Arist.* 11 *Quaest. conv.* I p. 628. Deminutiva auf *-ίς* gibt es (*νησίς κρηνίς*), aber auch Denominativa (*χειρίς κνημίς* usf.). Die Etymologie von **σφρᾶγος* wird im Bereich des lat. *frango*, Stamm *frāg* zu suchen sein. Lobecks Zweifel an *Σφραγίδιον* 'wo *σφραγὶς γῆ* gewonnen wird' (= *γεωφάνειον*) und die Pausaniaskonjektur *Σφραγιτίδων ὀνομαζομένων* für das überlieferte *Σφραγίδιον -ον* ist ganz unzulässig. *Σφραγίτιδας* Coraes. Das lehnte Lobeck ab: *Σφραγίδιον nomen antro non magis convenit quam σφραγίς, unde Schäfer antri inquilinas Σφραγίτιδας nominatas esse suspicatur. Magis conveniret epitheton a σφάραγος ductum. Similiter Neptunus ἐρισφάραγος dicitur* (im Homerischen Hymnus auf Hermes). *Psamathe undisona* Val. Flaccus I 364.

Die in den von Wildbächen durchrissenen Schluchten abgelagerte heilkräftige Tonerde nannten die Griechen *σφραγῖτις* oder *σφραγὶς γῆ*, wie *κεραμίς*, wo es allein steht, in der Regel *γῆ* voraussetzt; auch *σμηκτρὶς γῆ*, *σημαντρὶς γῆ* 'Erde zum Siegeln oder Stempeln'. Ebenso nannte man den in Gruben geförderten Ton *σφραγίς*. Solche *μεταλλικά* sind aus Attika, Nisyros, Samos und Melos bekannt, die sogenannten *γεωφάνεια*.[1] Auch in der Nähe von Rom wurde 'samische' Erde gewonnen.[2]

VI.

Die antiken Lexika geben *σφραγίς* in der Regel mit Stempel, Zeichen wieder.[3] Was die Inschrift von Andania an den Kleidern der weiblichen Mysten *σαμεῖα ἐν τοῖς ἱματίοις οὐ πλατύτερα ἡμιδακτυλίου* nennt, wird bei Hesych u. d. W. als *σφραγῖδες*] *τὰ τῶν ἱματίων σημεῖα* wiedergegeben (und u. d. W. *σφῆρος*, d. i. *σφρηγίς*]*τὸ τοῦ ἱματίου σημεῖον*). Die Tonerde ist zum Siegelabdruck (*σήμαντρον*, *σφραγὶς τυπῶτις*) geworden[4], lat. *signum*, wenn *signum* ursprünglich die

[1] Pollux VII 99, Et. M. p. 299, 1 (Bekker *Anecd.* I) *γεωφάνειον χωρίον ἐστίν, ἐν ᾧ γῆς εἶναι μέταλλον· ἡ δὲ γῆ ξανθοτέρα, πεποιημένη (πεφυρμένη?) τοῖς ζωγράφοις εἰς τὰς γραφάς (τάχα δὲ ἡ μίλτος ἐστίν)· ἢ μέταλλον γῆς κεραμίδος ἢ τινος ἄλλης ἐργασίας.* Auf Melos führt hier Dioskorides *De mat. med.* V 180. [2] Isidor XX 4, 3.

[3] Hesych u. d. W. *σημεῖον σήμαντρον σαμαίνεται σαρδώ* u. a. P. Wolters *Melanges Perrot* p. 337 nennt verschiedene Siegelstempel, *σφραγῖδες*, aus Pflanzen, Tieren, Göttergestalten, heiligen und unheiligen Gegenständen (*ἐπίσημα*): *κιβώτιον, ἄνθεμον, τρίπους, γνῖον, Ζεὺς ἐπ' ἀετῶι, ἀετὸς δράκοντος ἐπειλημμένος, βότρυς, ζώιδιον γυναικεῖον, κηρυκεῖον* u. a. m.

[4] Die *σφραγὶς τυπῶτις* der Welt, den Stempel, führt der Allgott Nomos (*Hymn. orph.* 34, 63):

> *οὐράνιον Νόμον, ἀστροθέτην, σφραγῖδα δικαίαν*
> *πόντου τ' εἰναλίου καὶ γῆς, φύσεως τὸ βέβαιον*
> *ἀκλινὲς ἀστασίαστον ἀεὶ τηροῦντα νόμοισιν,*
> *οἷσιν ἄνωθε φέρων μέγαν οὐρανὸν αὐτὸς ὀδεύει*
> *καὶ Φθόνον οὐ δίκαιον ῥοίζου τρόπον αὐτὸς ἐλαύνει.*

Φθόνον οὐ νόμιμον oder *ἐκνόμιον* G. Hermann; eher wohl *οὐτιδανόν*. *ῥοῖζος* Ungewitter, wie *ῥοῖβδος*. Kallimachos *H.* II 108 *τὸν Φθόνον ὠπόλλων ποδί τ'ἤλασεν κτλ.* wird sichtlich überboten.

eingeschnittene Marke heißt und von **secnon (secare)* herkommt. Sollen wir nun σφραγίς bei den Christen immer nur als Siegelstempel, Siegelabdruck auffassen? 'Direkte Aussagen oder auch nur Andeutungen über die Entstehung des Namens σφραγίς für die christliche Taufe finden wir nirgends, und Linien, die zu ihr hinführen, wenigstens auf den ersten Blick auch nicht. Nur auf Umwegen und mit Hilfe von Vermutungen können wir versuchen, dem Geheimnis dieser Benennung auf die Spur zu kommen. Und wir müssen uns bei einem solchen Versuch naturgemäß von vornherein und ständig dessen bewußt bleiben, daß er zu einem schlechthin sicheren Ergebnis schwerlich führen kann' Heitmüller. Das hieße verzagen, auf Lösung verzichten. Die Bekämpfung und Überwindung der heidnischen Mysterienreligionen hat tatsächlich nicht verhindert, daß sie fortlebten und auf das kirchliche Wesen Einfluß übten. Alles ist Metamorphose. Die Taufhandlung besteht aus Reinigung (*lustratio κάθαρσις*) und Weihe (*consecratio τελετή*). Die Ausstoßung der Unreinlichkeit (dazu gehörig die *ἀπέλασις δαιμόνων*) ist für das Zweite, das Positive, die Vorbedingung. Auf das Negative folgt Mitteilung des *ἱερὸν πνεῦμα*. Auch dies ein sehr früher antiker Begriff, autochthon auch bei den Griechen. Kultusriten sind im Grunde immer Zauber. Die große Masse der Christen war zu allen Zeiten geneigt, auch in der Taufe nicht eine symbolische, sondern eine magische Handlung von unmittelbarer Wirkung zu sehen. Einen Beweis liefert die schon dem Augustin bekannte, lange in Übung gebliebene Sitte, kranke Kinder taufen zu lassen, damit sie wieder gesund würden; darauf wies einmal Usener hin. Die christliche Taufe, seit dem II. Jahrhundert σφραγίς genannt im Sinne von σφράγισμα als heiliger Handlung, stimmt zum Judentum, in dem rituelle Reinigungsbäder gewöhnlich waren, und zur altreligiösen Volksgewohnheit überhaupt. Die Handlung ist zusammengebildet aus Wasserbad (oder Salbung) und Taufformel. Es verlohnt sich das Sakrament der σφραγίς in seiner Wirkung oder vielmehr Wirkungen scharf zu

fassen, aber die vergeistigende Ehrfurcht beiseite zu lassen; sodann zu vergleichen. Die Taufhandlung als Akt der Wiedergeburt weiht den Täufling aus einem *χοϊκός* zu einem *οὐράνιος*, gibt ihm über die Dämonen Macht und damit über alles. Das *ἐργάσασθαι* in dem eleusinischen Mysterienritual hatte erstens eine heilende Wirkung: *σφραγὶς γῆ* ist Heilmittel. Zweitens eine heiligende: *σφραγὶς γῆ* ist Reliquie von Mutter Erde, deren Berührung die heiligende Kraft der Gottheit dem Menschen neu zuführt, ihn sichert in Zeit und Ewigkeit, in Diesseits und Jenseits. Drittens *σφραγίς* ist Siegelstempel, Besitzmarke, durch die der Myste *θησαυρὸς ἐσφραγισμένος* seiner Gottheit wird. Diese letzte Bedeutung entstammt dem profanen Leben, dem Verkehrswesen. Eine geniale Wortwahl, weil Wesentliches in den drei Beziehungen verbunden wird, ein *εὔμορφόν τι ἐκ τριῶν τῶν ἀρίστων ξυντεθέν*, wie Lukian von dem entstehenden Kunstwerk sagt, wirklich ein Idealbegriff. Dasselbe blieb und fuhr *σφραγίς* im christlichen Taufritual zu bezeichnen fort. Das Taufwasser reinigt, bereitet Heilung und Heiligung vor. Das Wasser (Öl) heilt, es heilt der Gottesname über den Täufling gesprochen und schützt und sichert und heiligt. Die Taufhandlung wirkt als *φάρμακον* und als *φυλακτήριον*, wie die heidnische Handlung des *σφραγίζειν*, auch sie konsekriert. Bei den Kopten gilt als gefeit, wer das Abendmahl genossen hat; daher nehmen die koptischen Mönche ihren Brüdern Stückchen der genossenen Hostie mit. Das Abendmahl wirkt Kraft, eine magische Kraft auf magischem Wege; und so die christliche Taufe durch jeden der beiden Riten, besonders *δυνάμει τοῦ ὀνόματος θεοῦ*. Wir lesen in den *Exc. ex Theodoto* p. 82, 1 *καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇι δυνάμει τοῦ ὀνόματος θεοῦ, τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη. ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον, οὐ μόνον ἐξωθεῖ* (Bernays: *χωρεῖ* L) *τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει. ἐπὶ τὸ βάπτισμα χαίροντας ἔρχεσθαι προσῆκεν, ἀλλ' ἐπεὶ πολλάκις συγκαταβαίνει τισὶ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα,*

‹ἃ› παρακολουθοῦντα καὶ τυχόντα μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τῆς σφραγῖδος ἀνίατα τοῦ λοιποῦ γίνεται, αὐτῇ (Usener: ἃ τῇ) χαρᾷ συμπλέκεται φόβος, ἵνα τις μόνος καθαρὸς αὐτὸς κατέλθῃ. Hier wird das Taufwasser vorher lustriert, freigemacht von den dämonischen Einflüssen, welche die Taufwirkung vernichtet hätten. Der Masse war dies wichtiger als alle Katechese. Die ergreifende Geschichte bei Klemens in *Τίς ὁ σωιζόμενος πλούσιος* p. 42, 4 von dem Evangelisten Johannes bezeichnet die konsekrierende Taufe, *τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου*, geradezu als *τὸ τέλειον φυλακτήριον*, das die bedrohte Menschenseele auch auf ihrem Irrwege nicht verloren gibt. Und auch als *τελετή* oder *ἁγίασμα*, weil sie den Menschen *ἀναπλάττει*. 'umschafft', wie er einst aus bildsamem Stoffe entstanden war. Das geht auf die Erde. Daß die Erde des Menschen Mutter sei, bleibt wenig verändert auch christliche Volksanschauung, wie R. Koehler, Kleine Schriften II S. 7ff. bewiesen. Endlich wird der Täufling als Besitz des Gottes durch die Besitzmarke gezeichnet.

Der auf drei Riten beruhende Sinn von *σφραγίς* liegt der Verinnerlichung des Begriffs im Neuen Testament zugrunde, dem Buche, das so leicht zu verstehen scheint und so schwer verstanden wird: I. Kor. 1, 21 *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.* Epheser I 13f. *ἐν ᾧι (τῶι Χριστῶι) καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν, ἐν ᾧι καὶ πιστεύσαντες ἐσφραγίσθητε τῶι πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῶι ἁγίωι, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.* Die Sätze vergleicht der *Thesaurus* p. 1627 mit der Klemensstelle von den eleusinischen Mysterien (S. 257). Vergleichen läßt sich das ja, aber nie gleichsetzen. Später wird *σφραγίζειν* auch von der Priesterweihe oft gesagt. In den *Excerpta ex Theodoto* 80. 3 ist *διὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθείς* nur wegen des besonderen Zusammenhangs auf die Taufhandlung zu beziehen.

πνεῦμα μέχρι σήμερον ἐν βαπτίσματι σφραγίζει τὰς ψυχάς Eusebios *Cat.* 3, 4. Durch den heiligen Geist erhält das Wasser die heilende, neuschaffende, zu Gott führende, die weihende Kraft, kurz *τὴν σφραγῖδα*; *sacramentum sanctificationis* sagt gut Tertullian (4). Im '*Pastor Hermae*' aus hadrianischer Zeit (*Sim.* IX 16 p. 231 G.-H.) heißt es von der *σφραγίς* als Taufe: *ἀνάγκη εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς τῆς προτέρας. ἔλαβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγῖδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ· πρὶν γὰρ φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν. ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν· εἰς τὸ ὕδωρ οὖν καταβαίνουσι νεκροὶ καὶ ἀναβαίνουσι ζῶντες. κἀκείνοις οὖν ἐκηρύχθη ἡ σφραγὶς αὕτη, καὶ ἐχρήσαντο αὐτῇ, ἵνα εἰσέλθωσιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* 'Wer die Taufe (*σφραγίς*) empfängt, legt ab das Sterbliche und empfängt das Leben', das Unsterbliche also; er wird konsekriert. Das paßt ganz in den an der Antike dargelegten Sinn. Dies Zeugnis ist vielleicht das älteste für *σφραγίς* als den christlichen Taufbegriff.

Es ist der *σφραγίς* ebenso ergangen, wie dem übergeordneten Begriff Mysterium. Schon im Neuen Testament kommt auch dieser Ausdruck vor, bezeichnet aber nicht irgendwelche dem Profanen zu verschließende Geheimdinge, sondern die allen zugängliche Gottesoffenbarung, das Evangelium Jesu, das also sehr auffallenderweise Mysterium genannt wird, obwohl es gar nichts verhüllt, sondern ganz *παρρησία* sein will, der jedem offengehaltene Weg zum Allerheiligsten. Darin liegt unwiderleglich der Beweis, daß der Ausdruck Mysterium ein in das Urchristentum entlehnter, mit ganz neuem Inhalt erfüllter ist: er bedeutet nicht ein Mysterienhaftes, sondern ein Antimysterienhaftes, nicht eine geheimgehaltene, sondern eine geheimwirkende Religion. Mittel gegen das Heidentum ist nun einmal die Verinnerlichung, Vergeistigung kultlicher Begriffe. Umgestaltet nahmen die Christen

der späteren Jahrhunderte ja auch heidnische Profanbauten, die freien luftigen Verkehrshallen der Basiliken, zu ihren Kirchen in Gebrauch.

Der ohne Gnosis Getaufte ist unempfindlicher als Stein, erklärt Klemens *Protr.* 4, 1 p. 5 St., vom *ἄθεος* nicht verschieden und verloren. Dementsprechend verläuft eine Erzählung in den Thomasakten. Man erbittet vom Apostel die Taufe, *τὴν σφραγῖδα τοῦ λόγου; δὸς ἡμῖν τὴν σφραγῖδα* bitten sie. Es geschieht. Aber die Wirkung bleibt aus: den verklärten Christus, der ihnen erscheint, können sie wohl sprechen hören, aber nicht mit den Augen erkennen. Man erklärt das daraus, daß sie noch nicht *τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος* empfangen hätten. Es folgt nun Ölsalbung mit Taufformel. Da schauen ihn die Getauften, Konsekrierten. Ich setze einige der Worte her. Thomas betet die Taufformel: *ἐλθὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ καθάρισον τοὺς νεφροὺς αὐτῶν καὶ τὴν καρδίαν καὶ ἐπισφράγισον αὐτοὺς εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. καὶ σφραγισθέντων αὐτῶν ὤφθη αὐτοῖς νεανίας λαμπάδα ἀνημμένην κατέχων. τὸ ἐπισφράγισμα τῆς σφραγῖδος* ist das, was nach der *σφραγίς*, hier der ersten Taufe, folgt, die zweite also. Das ist neu. Was auf die *θαλείωσις* folgt, ist *ἐπιθαλείωσις* auf einem der nordionischen Steine (Wilamowitz S. 34). Auf den *λόγος* folgt der *ἐπίλογος*. Dreimal läßt Platon (Gesetze IX p. 855 E) die Richter das Siegel gebrauchen, wobei vom zweiten und dritten Male auch *ἐπισφραγίζειν* gesagt wird. In der Wiederholung erst liegt hier die Vollwirkung des Taufaktes, das ist der Konsekration. Auch Demeter legt im alten Hymnus den Demophon wiederholt ins Feuer, um ihm das Sterbliche auszubrennen. Das erstemal genügt nicht; da sie gestört wird, bleibt der Erfolg aus.[1] Euse-

[1] Anders Apuleius XI 26. Der Held war durch seine Schutzgottheit, wie er sagt, *numinis beneficii cura* in den Isiskult geweiht. Er soll später nochmals Myste werden *rursus teletae, rursus sacrorum* — was ihn wundert: *plenissime iam dudum videbar initiatus.* Er sucht bei den *sacrati* Rat und erfährt: *deae quidem me tantum sacris imbutum, at magni dei deumque summi parentis invicti Osiris necdum sacris illustratum.* Die

bios VI 4, 43, 4 berichtet nach dem römischen Bischof Kornelius, Satanas habe den Novatian bewohnt. Da wurde N. krank und empfing auf dem Totenbette die Taufe: *περιχυθεὶς ἔλαβεν, εἴγε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι. καὶ μὴν οὐδὲ τῶν λοιπῶν ἔτυχεν διαφυγὼν τὴν νόσον, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν κατὰ τὸν τῆς ἐκκλησίας κανόνα τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου. τούτων δὲ μὴ τυχὼν πῶς ἂν τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔτυχεν*; Novatians Konsekration (Taufe) entbehrte der Beteiligung der bischöflichen Person. Es fehlte — in diesem Sinne — das *ἐπισφράγισμα*. Rufinus hat das anders verstanden: er übersetzt *quae baptismum subsequi solent*, denkt also wohl an den noch unvollständigen ersten Akt, das Wasserbad, allein für sich. Möglich auch dies. Der Naassener-Hymnus schildert (Hippolytos *Elenchos* V 9 p. 103 W.) in ergreifendem Bilde, Milton nicht unähnlich, wie Jesus vor Gott Vater tritt und um Erlaubnis bittet, die heillos irrenden Menschen auf Erden richtig zu führen; *σφραγῖδας ἔχων καταβήσομαι*. Durchschreiten will er mit diesen *σφραγῖδες* die ganze Welt der himmlischen Geister und seinen Bekennern den Weg nach oben — die Konsekration — eröffnen und sichern. Die von Christus aus dem Himmel mitgenommenen *σφραγῖδες* (als Plural) entsprechen den *fragitides* des Prudentius, der die Konsekration im Auge hat, auch den *τελεταί* (*φάρμακα γνωρίσματα ἁγιάσματα*). Harnack nennt sie anders 'pneumatische Sakramente' (Berl. S.-B. 1902, 543). An sich wäre bei Orientalen die Apotheose der Sakramente nicht befremdlich. Das indische Drama kennt flammende Juwelen, heilige Steine, welche Engel unter die Menschen brachten zu Heilzwecken.[1] Aber das ist alles fernzuhalten.

* * *

Jesus hatte keinen neuen Kult gebracht, weil er keine neue Religion bringen wollte. Als unter seinem Namen eine neue

beiden Religionen seien zwar in Beziehung aufeinander, *tamen teletae discrimen interesse maximum*. Wiederholte rituelle Mahlzeiten Apul. XI 24.

[1] Windisch *Äöh. des V. Orientalistenkongresses* 1882, 36f.

Religion wurde, schuf sie sich einen Kult. Sie schuf den neuen aus den alten, dem jüdischen und den heidnischen.[1] Außer Mithras und Kybele sind die Eleusinien die einzigen bisher im Christentum kenntlich gewordenen Mysterien. Die Christen hatten als jüdische Sekte begonnen. Als sie sich das Heidentum durch Anpassung an seinen Kultus dienstbar machten, erst da wurde die Kirche zur Weltkirche. Der heidnische Kultus war vielförmig. Daher auch die Kirche vielförmig erscheint. Einerlei Charakter ist kein Charakter.

Einem wird bei der Vertiefung in die Weiheformeln jener frommen Menschen zumute wie beim Durchschreiten alter leerer Häuser: so viel hindurchgewanderte tote Menschen scheinen jeder etwas von sich zurückgelassen zu haben, aber über der schönen Kunst liegt der Hauch ewiger Jugend. Die Geschlechter, die jenes eleusinische Symbol andächtig gebraucht, sind vorübergegangen und dahin. Die Worte aber, die Riten, die ihnen den Frieden der Seele brachten, sind nicht bloß Äußerliches wie der Efeu um antike Ruinen: sie breiten den Horizont, sie leben unalternd fort und erhalten das Gedächtnis einer eigenartigen Frömmigkeit namenlos gewordener Menschengeschlechter. Wie ein fortgesetzter Frevel nimmt sich gegen sie das Verfahren christlicher Apologeten aus, welche die Chronik ihrer Pietätlosigkeiten gegen das vielförmige Pantheon antiker Religion nicht schließen wollen, wie es ein Frevel derselben Apologetik an der antiken Philosophie ist, die Nutzlosigkeit der Gott suchenden Philosophen daraus abzuleiten, daß sie verschiedene Meinungen aufstellten, statt die rätselvolle Vielbegabung des Griechengeistes anzuerkennen und zu verehren. Die altchristlichen Kulthäuser sind gern heidnischen Bauten gefolgt: vor der grandiosen Einfalt des Pantheons müssen sich 'alle modernen Kirchen Roms neigen — merkwürdig! Die zwei erhabensten Kirchen Roms, abgesehen von St. Peter, sind heidnischen Ursprungs'. Als zweite Kirche ist in diesen Sätzen K. Justis gedacht die zu *Sa. Maria degl'Angioli* umgestaltete große

[1] G. Loeschcke *Jüdisches u. Heidnisches im christl. Kult* 29.

Halle der Diokletiansthermen. Michelangelo, ihr Erbauer auf antikem Grunde, war von Pietät erfüllt: ihm schienen die Mauern dieser Badehallen wie ein erhabener Göttertempel. Im Anomalen, Individuellen liegt aller Reiz und der historische Wert. Auch die Wirkungsfülle des Wortbildes *σφραγίς* hat darin ihren Reiz: es war so wirksam, daß die ganze Folgezeit sein Echo wurde, daß es in seinen Begriff allmählich drei tiefe Gedanken verband: das Segnen, Weihen, Taufen. Die Geschichte eines Begriffs ist nun einmal Teil der Menschheitserinnerung. Als sich jemand nach großem Unglück wünschte die Erinnerung zu verlieren, wurde ihm alles einerlei. Erst die Vergangenheit kann Quell der Erkenntnis und Quell der Liebe zu dem sein, was die Gegenwart bewegt. 'Seien die Stempel uns heilig, die alle Jahrhunderte brauchten' (Hebbel). Das Muttersakrament der Kirche liegt wesentlich bei den Kindern der Demeter, bei den Sehnsüchtigen von Eleusis, aus deren Kreise der Dreiklang Taufen Segnen Weihen stammt: *σφραγίζειν*. Aber bei dem Sakrament, bei der Idee beruhigt sich wirkliche Glaubenslehre nie, sie versenkt sich in die Voraussetzungen des Sakraments, in die Stimmung, in das Ethos der Menschenseele.

Das Vordrängen einer unursprünglichen Wortbedeutung ist eine Erscheinung, die in der Sprachgeschichte oft wiederkehrt. Die Besonderung von *σφραγίς* (*γῆ*), d. i. Tonerde, Siegelerde, zum Siegelstempel nahm überhand. Und dann stand oder trat neben *σφραγίς σφραγίζειν* noch *τέλος τελεῖν τελειῶσαι* und gewann die Literatursprache. Jenes blieb im Volksmunde, gelangte in den Hellenismus und von da aus in das Urchristentum, um dort mit unveränderter natürlicher Triebkraft fortzuzeugen. In Regeln lassen sich die am Ende vorliegenden Gebilde, läßt sich das Vielförmige nicht fassen; das ist es, was den Forscher in Not bringt. So pflegt es ja zu sein. Der Begriff *σφραγίς* hat für uns die Bedeutung eines Portals, durch das sich auf Religion wie Sprachgeschichte eine Durchsicht öffnet.

Beilage zu S. 276: **Aus samischen Kulten**

Ampelius *Lib. memor.* VIII 16 überliefert folgende Kulttatsachen unbekannter Herkunft. *Argyro est fanum Veneris super mare; ibi est lucerna super candelabrum posita lucens ad mare sub divo, quam neque ventus exstinguit nec pluvia aspergit. Sed et Herculis aedes antiqua. Ibi e columna pendet cavea ferrea, in qua conclusa Sibylla dicitur. Ibi iacent ossa balaenae quasi lapides quadrati. Argyro* der Ablativ kann bei Ampelius lokativen Sinn haben und von einer Örtlichkeit Ἄργυρος oder Ἀργυρώ kommen.[1] Den Namen ergab die hellgraue Erdfarbe wie in Ἀργέννουσαι, Ἀργινόεντι μαστῶι. Einen solchen Ort bezeugt Stephanos Ἄργυρος] πόλις. Φίλιστος ἐνάτηι. Der Zusammenhang des Ampeliuskapitels weist auf die Westküste Kleinasiens, Magnesia und Ephesos waren vorher, Samos und Ephesos werden nachher genannt. Nun besaß Samos nicht nur γεωφάνεια, die geförderte Tonerde ist silbergrau. Das steht denn auch *CGL* III p. 564, 1 *ge Samia] creta argenti.* Zwei anderen Lemmata der Glossare *Samia pulvis* (Vp. 391, 48. 610, 17) fehlt heute die Erklärung, die *creta argenti* gelautet haben wird.[2] Freilich gab es Silbererde auch sonst, z. B. in Kimolos, auch bei Eretria (Σαμία γῆ] ἰατρικὸν μῖγμα ὅμοιον τῆι Ἐρετριάδι γῆι, wo Hesych τῆι ἱερᾶ τριαδικῆι überliefert, überall wo der Ton ἄργιλος *(argilla)* heißt; aber in Samos ist die erforderliche Örtlichkeit damit gefunden, daß Samos auch ein Sibyllenorakel besaß, auf ein solches Ampelius verweist und die allein konkurrierende Sibyllengegend Erythrai nicht von silbergrauer, sondern von roter Erde ihren redenden Namen empfangen haben muß. Schon die Alten haben Ἐρυθραί etymologisch so erklärt. Endlich Hesych

[1] Αἰθώ Καλυψώ (Milet) Συρακώ Σαρδώ Μυκώ (Μυκάλη) Ἐλβώ Ζακώ (Plin. III 35), vgl. App. Probi IV p. 195 K., wo Νηριτώ aus *inerito* zu ändern. Die Steinwüste Krau im Rhonedelta hieß wohl Κραυρώ, welche Form als Fiebername durch Hesych καυρούς] νόσος μελισσῶν bekannt ist, als καυρός mit überschriebenem ώ. καυρός und κραυρός wechseln für das Adjektiv.

[2] Γῆ ἀργυρῖτις gab es z. B. auf Kimolos *CG L* III p. 556, 70 *Cimolia creta] creta argenti*, p. 195, 29 *gisasteris] creta Cimolia:* wo der *Thesaurus* u. d. W. *creta* p. 1185, 70 γῆ ἀστερίς. Aber ἀστήρ hieß die samische Erde, nicht ἀστερίς. Es wird wieder γῆ ἀργυρίς (-ῖτις) sein. *CGL* III p. 468, 38 *creta] γηρατίς*: Goetz ἀργυρίς, andere σφραγίς, vielmehr Γαζῖτις. P. 195, 28 *gegeotis] creta argentaria:* Goetz γῆ γεώδης, vielmehr γῆ Γαζῖτις. P. 621, 6 *capsipis] creta argenti* und p. 556, 36 *cossipis] creta argenti*: γύψος Goetz, vielmehr Γαζῖτις. ἀργυρῖτις] *creta argentaria* steht III 274, 5. Stephanos Byz. löst alles: Γάζα] . . . οἱ μὲν πολῖται Αἰγιναῖοι καὶ Γαζαῖοι, οἱ δὲ κέραμοι Γαζῖται καὶ Αἰγιναῖοι. Über Gazas Weinhandel mit Ägypten: Stark *Gaza* S. 561 f. O. Jahn *Sitzungsber. Leipzig* 1854 S. 33. 35.

ἀργυρίτης] ... *καὶ ἡ ἐκ τῶν ἀναργύρων μετάλλων γῆ ἀργυρίς.* 'Silberlose Gruben', das ist undenkbar; *ἀναργύρων* also verdorben. *ἐναργύρων* Salmasius, aber der Grieche sagt *ἀργύρεια μέταλλα* oder *ἐπάργυρος ὑπάργυρος, ὑπόχρυσος, ὑπόπλουτος γῆ λόφος*). *ἐνάργυρος* finde ich gar nicht bezeugt. Das Wahre ist *ἡ ἐκ τῶν ἐν Ἀργυρῷι μετάλλων γῆ ἀργυρίς.*] Das Lampenwunder erwähnt auch Augustin *De civ. dei* XXI 5. 7 *fuisse vel esse quoddam Veneris fanum atque ibi candelabrum* usf.[1] Das Sibyllengrab bei Kumae war dem samischen sehr ähnlich: *φακόν τινα ἐκ χαλκοῦ κατεσκευασμένον* Justin *Coh.* 37.[2] Philistos mag bei Erwähnung der kumanischen Sibylle der samischen gedacht haben bei der Nähe der samischen Gründung Dikaiarcheia-Puteoli. Nur war Argyro nicht Stadt, sondern Landstrich. Das ergibt schon die Benennung nach der Erdfarbe.

Auf der samischen Küstenhöhe lagen nach Ampelius beisammen: 1. das Aphroditeheiligtum der Euploia mit Leuchtapparat für die Seefahrt, dies das Weltwunder; 2. das Herakleion; 3. das Sibyllinum; 4. das Steinketos. Dazu treten 5. die *γεωφάνεια*, jene Tongruben, deren göttliche Inhaberin Mutter Erde war in irgendeiner ihrer Erscheinungsformen. Denn daß die Fundstelle für die heilkräftige *γῆ Σαμία (testa Samia)* nicht ohne Sonderkult sein konnte, bedarf keines Wortes, einerlei ob sie als die mütterliche Gaia oder als Mehrzahl von Mädchen, Nymphen, wie gegenüber auf Kap Mykale *Νύμφαι Μυκαλησσίδες* gedacht war. In einen solchen Kult der Mutter Erde würde auch die Sibylle gut hineinpassen. Denn nichts weist darauf, daß in Samos die Sibylle apollinische Seherin war Eher *νυμφόληπτος μητρόληπτος*. Am Ida galt sie sogar als Tochter der Nymphe Ida (Paus. X 12), und mit dem Hades konnte sie in Kumae wohl nur als Dienerin und Begeisterte der Gaia verbunden werden. Danach mag es auf der Höhe Argyro auch ein Gaiaheiligtum oder Nymphaeum gegeben haben. Ein naheliegender Gedanke wäre für die genannten oder angedeuteten Heiligtümer ein gemeinsamer Peribolos, und Isidor XVI 4 redet auch so, wenn er das Aphrodision *in templo quodam* sein läßt. Aber der Kirchenmann schöpft aus Plinius XXXVII 146 und Augustin (A. 1): weder dieser noch Ampelius kennen oder nennen den Peribolos. Es handelt sich also wohl um zerstreut liegende Anlagen in der Landschaft Argyro.

[1] Augustin benutzt auch Solin LVII 10 über den arkadischen Asbest, Solin die Quelle des Plinius XXXVII 146. Augustin wird von Isidor ausgeschrieben XVI 4.

[2] Unrichtig darüber *De Sibyllarum indicibus* S. 30 und P. Corssen *Ath. Mitt.* 1913 S. 21. Gegen Büchelers von manchen gebilligte Hypothese (*Rh. Mus.* 1902 S. 327) gut L. Friedländer zu der bekannten Petronstelle (48).

[Abgeschlossen im Januar d. J. 1919.]

Der Ursprung der eleusinischen Mysterien

Von Axel W. Persson in Lund

Herodot erzählt von den Hellenen, I 58, u. a. folgendes: „Getrennt von den Pelasgern waren sie schwach; anfangs ganz unbedeutend, wuchsen sie aber zu einer großen Menge an, als vor allem die Pelasger und auch andere, zahlreiche Barbarenvölker sich mit ihnen vereinigten.“ Mit diesen Worten Herodots ist das Resultat moderner Forschung angedeutet. Das historische hellenische Volk ist nämlich zweifelsohne ein Mischprodukt. Als die von Norden hinunterdrängenden Stämme, indogermanisch an Sprache und Sitten, in Hellas mit der „Mittelmeerrasse“ zusammenstießen, entstand durch die Mischung von Siegenden und Besiegten dieses edle Produkt — so wie Bronze durch Mischung von Kupfer und Zinn. Sicher standen die Besiegten, die schon auf eine zweitausendjährige Kultur zurückblicken konnten, auf einer bedeutend höheren kulturellen Stufe als die hineinbrechenden Indogermanen. Gewiß haben die Ureinwohner ihnen Verschiedenes von ihrer höheren Kultur aufzuzwingen verstanden, gerade wie Hellas Jahrhunderte später das siegreiche Rom vor seine Füße legte, wie wieder Jahrhunderte später die alten Kulturländer das Christentum unter den siegreichen Barbaren verbreiteten, als diese über die Grenzen des alten Römerreiches hineinströmten.

Diese Auffassung betreffs der Entstehung des hellenischen Volkes stellt uns wieder vor eine Fülle von Problemen, die man früher mit den Worten „fremde Einflüsse, orientalischer Import“ erledigt hat. Je mehr unsere Kenntnisse von den autochthonen, vorhellenischen Kulturen gewachsen sind, desto klarer ist es geworden, daß vieles, was früher so rubriziert wurde, ganz einfach Überbleibsel der Kultur der Urbevölkerung ist. Mehr als ein Kunstelement, zu dem man früher die nächsten Vorbilder im fernen Orient oder in Ägypten gesucht hat, hat unmittelbare Vorläufer in der kretischen oder mykenischen Kunst, mehr als

ein Zug im Epos und in der Religion findet seine Erklärung durch diese vorhellenischen Kulturen.[1] Evans hat gezeigt, daß z. B. manche Züge in den Homerischen Gedichten auf vorhellenische Heldendichtung zurückgehen müssen.[2] Martin P. Nilsson[3] hat auf die besonders bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß die großen griechischen Sagenkreise alle an Orte geknüpft sind, die der Spaten als alte vorhellenische Kulturorte enthüllt hat, die aber in hellenischer Zeit oft zu bedeutungslosen Plätzen heruntergesunken sind. Kann somit der Sagenstoff „erdgebunden" genannt werden, so hat sich der Kultus nicht weniger als an der Scholle haftend erwiesen. Hier braucht nur an die Tempelanlagen in den Burgruinen zu Mykene und Tiryns, an das argolische Heraion, das auf mächtigen, alten Kulturablagerungen ruht, an das Erechtheion in Athen, an die Funde mykenischer Kulturreste in der Erde von Delphi und Delos erinnert werden. In vielen Fällen gibt es wohl eine Überlieferung, die darauf hindeutet, aber die abstrakten Kundgebungen dieser Überlieferung bekommen zuerst die ihnen gebührende Beachtung durch die konkreten der Funde.

Auf dem Gebiete der Religionsgeschichte ist besonders von englischen Forschern[4], vielleicht mehr in großen Zügen als in

[1] Ich sage absichtlich „vorhellenische Kulturen". Ich glaube nämlich, daß der Begriff „kretisch-mykenische Kultur" nicht dem wahren Tatbestand entspricht. Diese Einheit ist geschaffen worden, um ein so vollständiges Bild wie möglich von den vorhellenischen Kulturverhältnissen zu geben; dabei hat man die vielen Widersprüche z. B. zwischen der Kultur Kretas und der des Festlandes entweder auf das Konto des Klimas und der Naturverhältnisse geschrieben, oder man hat sie als Bagatelle behandeln wollen. Die nächste Aufgabe auf dem Gebiete der griechischen Vorgeschichte dürfte meines Erachtens darin bestehen, die lokal getrennten Funde auseinander zu halten und ihre Verschiedenheiten — nicht nur ihre Ähnlichkeiten — zu betrachten. Gewiß wird es allmählich möglich werden, verschiedene vorhellenische Kulturwelten voneinander abzugrenzen.

[2] *JHS* 32 (1912) 277 ff. [3] *Den grekiska religionens historia* 38 ff.

[4] Farnell *The higher aspects of Greek religion* 8 ff., Murray *Four stages of Greek religion* 34 ff.

Einzeluntersuchungen, öfters hervorgehoben worden, wie viele von den hellenischen Göttergestalten mehr oder weniger sozusagen Mischrasse sind. Allerdings haben die meisten dieser Gottheiten überwiegend indogermanisches Blut in ihren Adern; das nicht-indogermanische ist aber dabei im allgemeinen unverkennbar.[1] Eine überlegene, kulturell durchgebildete Religion saugt zwar leicht eine unterlegene auf, anderseits aber sind die Götter eines siegreichen Volkes die mächtigeren, und dazu kommt noch, daß eine alte Religion durch die gesteigerte Entwicklung der Kultur — oder ihre Dekadenz — leicht ihre Autorität verliert und für fremde Einflüsse zugänglich wird.

Wenn man, wie man es lange getan hat, die Götterwelt Homers als die ursprünglich hellenische und die Religion der homerischen Helden als die echt-hellenische betrachtet, dann muß man sich sagen, daß Demeter und das Zentrale in der Demeterreligion, die eleusinischen Mysterien, nicht hellenischen Ursprungs sein können. Dies erhellt schon aus dem Umstande, daß Demeter — wie übrigens auch Dionysos — in den homerischen Gedichten als Bauerngottheit gilt, wenn sie auch später dem olympischen Götterkreise angehört. Demeter und Dionysos, diese beiden friedsamen, milden Kulturgottheiten, passen auch sehr wenig unter die waffenfrohen und hadersüchtigen, jäh aufbrausenden Kriegergottheiten, die uns in der Ilias und Odyssee entgegentreten. Demeter vor allem ist sanft und gut; sie ist die Erfinderin und Beschützerin von alledem, was das Leben den Menschen angenehm und leicht machen kann.

Jedermann, der sich einerseits die düstere Auffassung der homerischen Helden vom Leben nach dem Tode, anderseits die hellen Zukunftperspektiven der eleusinischen Mysterien klarmacht, muß sich sagen, daß diese beiden Auffassungen verschiedenen Ursprungs sein müssen. Es gibt allerdings Forscher, die

[1] Vgl. zuletzt Martin P. Nilsson *Die Anfänge der Göttin Athena* (Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddelelser IV, 7) 1921.

darin eine Verschiebung des hellenischen Glaubens, bewirkt durch die Philosophie des 6. Jahrhunderts, haben sehen wollen; sie vergessen aber, daß diese Philosophie sehr wenig mit den Menschen zu tun gehabt hat, und daß ihre Vertreter „Naturphilosophen" genannt werden, keinesfalls ohne Grund. Andere haben in dem religiösen Gärungsprozesse, den Hellas im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. durchgemacht hat, einen Einfluß auf die Mysterien finden wollen; sie machen sich zweifelsohne betreffs Ursache und Wirkung eines Fehlschlusses schuldig.[1] Meines Erachtens waren die Mysterien zwar einer gewissen Entwicklung unterworfen, wenigstens was die Bedeutung, die man ihnen verliehen hat, anbelangt[2], der Kern aber ist immer derselbe geblieben, und dieser Kern ist nichthellenisch. Die griechische Religion, so wie wir sie kennen, ist eine Staats- oder vielleicht richtiger Stadtreligion — um den Tempel herum ist die Stadt erwachsen —, eine Religion, die das Allgemeine zum Gegenstand hat, die eleusinische dagegen dreht sich um das Individuum. Der Staat hat nichts mit den Mysterien zu tun; der Eingeweihte wird persönlich privilegiert, er erhält Kundschaft göttlicher Geheimnisse, für die Profanen verborgen, sei er Hellene oder Barbar, Freier oder Sklave, alt oder jung, Mann oder Weib.

In seiner großen Arbeit „*Les mystères d'Éleusis*" hat Foucart, soweit ich beurteilen kann, die Einwürfe gemacht, die man gegen die geläufigen Auffassungen über den Ursprung der eleusinischen Mysterien machen kann.[3] Somit bleibt nur übrig, zu der von Foucart schon seit langem verfochtenen, hier nochmals vorgeführten Auffassung Stellung zu nehmen, daß die Mysterien ihren Ursprung aus Ägypten herleiteten. Für ihn schmelzen Demeter und Isis zu einer Göttin zusammen, und er hat sehr sorg-

[1] Näheres bei Foucart *Les mystères d'Éleusis* S. 88

[2] Die dogmatische Auffassung der Mysterien, die in Foucart einen Vertreter gefunden hat, wird mit Recht von Cumont *Journal des Savants* 1915, 68 f. kritisiert.

[3] A. a. O. S. 114 ff.: *Examen de quelques théories sur la nature et l'origine des mystères d'Éleusis.*

fältig alles zusammengetragen, was für einen Zusammenhang sprechen konnte. Es scheint aber, als ob er niemanden zu seiner Ansicht hat bekehren können.

Die Handelsbeziehungen, die Foucart hat konstatieren wollen, sind, wie Weinreich[1] in seiner Rezension der Arbeit von Foucart betont, keinesfalls mit Kulturbeziehungen gleichbedeutend, und sie können jedenfalls nicht die Entstehung eines Kultes, der so fest im hellenischen Boden wurzelte wie die eleusinischen Mysterien, erklären. Die ägyptischen Handelsbeziehungen sind auch erwiesenermaßen viel älter und reger mit Kreta, mit den ägäischen Inseln und mit dem Peloponnes, jedoch haben sie hier keine Kultgemeinschaft hervorgebracht. Gerade in Eleusis sind die ägyptischen Funde sehr ärmliche und im ganzen späte, größtenteils Produkte einer griechisch-ägyptischen Mischkunst. Was die Übereinstimmungen zwischen den Isismysterien und den eleusinischen betrifft, hebt Foucart selbst hervor, daß von einer Transplantation der Isismysterien gar keine Rede sein könne: *„elle n'aurait répondu ni aux croyances des Grecs ni à leur tournure d'esprit."*[2] Er betont öfters die Verschiedenheiten; eigentlich haben die Griechen nur die Hauptidee aus Ägypten geliehen und diese auf die schon existierende Religion adaptiert. Der Wert eines solchen inneren Beweises dürfte nicht groß sein, da die äußeren, wie oben angedeutet, von so geringer Tragkraft sind.

Wenn also Foucart keine befriedigende Beantwortung der Frage nach dem Ursprung der eleusinischen Mysterien gibt, obgleich er den Boden unter den Füßen derjenigen, die bis dahin einer anderen Meinung als er waren, weggerissen hat, so muß das Problem von einer anderen Seite in Angriff genommen werden. Wäre es nicht möglich, daß die Mysterien, gerade gegen den oben gezeichneten Hintergrund gesehen, in ihren fremden Elementen ein Überbleibsel des vorhellenischen Götterglaubens und Götterkults wären? Diese Frage ist mehr oder weniger zaghaft schon von anderen aufgeworfen worden, niemand hat aber

[1] *Deutsche Literaturzeitung* 1916, 1339. [2] Foucart a. a. O. 424

meines Wissens eine Untersuchung angestellt, um eine begründete Antwort darauf zu geben. Im folgenden sollen nun zuerst die äußeren Faktoren, die für die Richtigkeit dieser Hypothese sprechen können, herangezogen werden, dann soll geprüft werden, wie unsere Kenntnisse von der Natur der Mysterien in ihrer ältesten Form sich zu dem, was wir von der kretischen Religion wissen, verhalten.

Die Ausgrabungen, die die griechische archäologische Gesellschaft hauptsächlich während der letzten zwei Dezennien des vorigen Jahrhunderts in Eleusis vorgenommen hat[1], haben unter anderem auch eine bedeutende Nekropole mit Resten sowohl mykenischer wie vormykenischer Kultur bloßgelegt. Man hat auch ein zwar anspruchsloses, aber sicher mykenisches Kuppelgrab in nächster Nähe des Telesterion gefunden. Ferner müssen unbedingt die ältesten Grundmauern unter dem Telesterion sowie auch die Reste einer runden Umfassungsmauer mykenischer Zeit angehören; es ist polygonales Mauerwerk aus eleusinischem Kalkstein.[2] Das älteste Telesterion war ein Viereck mit einer Breite von 17 m und es muß wenigstens, zum größten Teil, in den Felsen hineingebaut gewesen sein. Die Akropole selbst mit der mykenischen Burg hat das Los so vieler anderer Akropolen geteilt; sie ist schon in der Antike so gründlich gereinigt worden, daß keine Reste der alten Bebauung mehr zu finden waren. Jedenfalls ist es sicher, daß Eleusis schon in vorhellenischer Zeit ein Ort von einiger Bedeutung, sowie daß das älteste Telesterion vorhellenisch war.

Die natürliche Lage des Ortes am Meere mit der kleinen, fruchtbaren, von Gebirgen ringsum wohl geschützten Ebene als

[1] Die Resultate der Ausgrabungen provisorisch publiziert in *Πρακτικά* 1882—1898, zusammenfassend in *Ἐφημ. ἀρχ.* 1885, 169 ff.; 1889, 171 ff. und 1898, 29 ff.

[2] Vgl. Philios *Πρακτ.* 1884, 85 und den Plan in Philios *Eleusis* (Athen 1906), wo die betreffenden Mauern r–r^3 und h–h^3 markiert sind; auch Fougères *Grèce (Guides Joanne)* Plan S. 181 und S. 185.

Hinterland hat dort gewiß schon früh einen kleinen Staat hervorgebracht. Als dann die indogermanischen Einwanderer vom Norden her in Hellas eindrangen, war Eleusis als Zufluchtsstätte der zurückweichenden Ureinwohner besonders geeignet; diese haben hier länger als anderswo ihre Selbständigkeit bewahren können. In den mythischen Streitigkeiten zwischen Erechtheus in Athen und Eumolpos in Eleusis spiegeln sich gewiß die Kämpfe wider, die der athenische Staat, das übrige Attika verschlingend, mit seinem Nachbar bestanden hat. Laut der Sage gelingt es Athen auch nicht, Eleusis zu bezwingen; als die beiden kämpfenden Könige ihr Leben verloren hatten, wurde ein Vertrag abgeschlossen und die Verhältnisse durch eine friedliche Abmachung geregelt. Daß in der Tat Eleusis nicht auf ähnliche Weise wie das übrige Attika dem athenischen Staate einverleibt wurde, dafür gibt es unzweideutige Zeugnisse.[1] Eleusis blieb immer, als die einzige Stadt in Attika außer Athen, ein „Sitz eines gewissen Regionalismus" und eine Festung. Die Stadtgöttin von Eleusis fand neben Zeus und Apollon im athenischen Richtereide Platz; ihre Priester erhielten, weil Eleusis ein Priesterstaat war, gerade wie die athenischen Staatshäupter im Prytaneion freie Speisung. Ferner wurde der Kult von Eleusis mit mehr Rücksicht als diejenigen der wirklich besiegten Ortschaften behandelt und übernommen; wir wissen jetzt, wie nahe Politik und Religion ineinander verflochten waren, um auch darin ein Zeugnis für ein friedliches Übereinkommen sehen zu dürfen.

Diese Sonderstellung von Eleusis in religiöser und rechtlicher Hinsicht zeugt von einem hohen kulturellen Standpunkt vor der Vereinigung mit Athen, zu dem sich der Ort in seiner Abgesondertheit wohl kaum selbst hat emporarbeiten können, während er zum Bewahrer seiner Kultur sehr geeignet war. Die Sage läßt auch Eumolpos einen Thraker sein — die Alten waren sehr oft geneigt, das, was ihnen fremdartig vorkam, „thrakisch" zu nennen, so wie die Generation vor uns dasselbe „orientalisch" nannte.

[1] U. v. Wilamowitz-Moellendorff *Aus Kydathen* 126 ff.

Den Namen „Eleusis“ hat man — seit der Antike[1] — mit ἐλεύθω=ἔρχομαι verbinden wollen; der Platz sollte seinen Namen bekommen haben, weil Demeter, als sie ihre verschwundene Tochter suchte, dorthin kam. Daß dies eine sogenannte Volksetymologie ist, dürfte unzweifelhaft sein. Anderseits ist das Verbum ἀλέω, „mahlen“ herangezogen worden — der Name „Eleusis“ wird mit „Mühle“ übersetzt —, aber schon der Urheber dieser Etymologie ist geneigt einzuräumen, daß es *„une hypothèse hardie“* ist[2]; sie hat auch keinen Anklang gefunden. Wilamowitz meint, daß der Name aus griechischen Wurzeln unerklärbar ist.[3] Immerhin, eins scheint jetzt allgemein anerkannt zu sein: der Zusammenhang zwischen Eleusis und Eileithyia-Eleutho, der zuerst von A. Rutgers van der Loeff dargetan wurde[4]. Die Geburtsgöttin hat, wie Reste in ihrem Kulte deutlich zeigen, ursprünglich einen bedeutend weiteren Wirkungskreis gehabt — laut Pausanias II 35, 11 empfängt sie täglich Sühnopfer in Hermione —, wenn sie auch in der Literatur bereits bei Homer nur als Helferin im Geburtsaugenblicke angerufen wird. Sie hat unzweifelhaft sowohl mit Leben wie Tod, mit Blühen wie Verwesen zu tun gehabt, kurz, sie ist einmal Fruchtbarkeitsgöttin gewesen. Diese Göttin hat ihren Hauptkult auf Kreta gehabt — die Orts- und Monatsnamen u. a. deuten in diese Richtung —, und von dort aus ist sie gegen Norden gewandert. Auf der Peloponnes ist sie deutlich zu erkennen; in Sparta wird ihr unter dem Namen Eleusia gehuldigt.[5]

Wilamowitz hat die Folgerung gezogen, daß diese Göttin vorhellenisch, „karisch“, sei und in Übereinstimmung damit hat er auch Eleusis zu einem „karischen“ Wohnplatz gemacht.[6] Die Göttin Eileithyia dürfte sich zu dem Namen Eleusis so verhalten wie die Göttin Athena zu Athenai, die Göttin hat ihrem Kult-

[1] Libanios I 2 471 Foerster. [2] F. de Saussure in *Mélanges Nicole* 509.
[3] *Reden u. Vorträge*[3] 293.
[4] *De ludis Eleusiniis* Diss. Leiden 1903, 13 ff.
[5] Dittenberger *Syll.*[3] Nr. 551. [6] *Staat und Gesellschaft d. Griechen* 7.

platze ihren Namen verliehen.[1] Malten hat in seinem glänzenden Aufsatz „Elysion und Radamanthys" an Eileithyia und Eleusis noch Elysion als neues Glied angeknüpft.[2] Er verweist auch darauf, daß der Name des Unterweltsrichters Radamanthys durch seine Bildung direkt auf vorhellenischen Ursprung zurückweist, und zwar, laut der Tradition, auf kretischen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die strittige Frage einzugehen, ob die kretischen Ureinwohner „Karer" oder „Libyer" oder anders zu benennen sind, es genügt zu konstatieren, daß die Namen Eleusis und Eileithyia sich aus griechischen Wurzeln nicht befriedigend erklären lassen, und daß sie auf Kreta zurückweisen.

In den äußeren Formen des eleusinischen Kultes finden sich einige Einzelheiten, die für einen direkten Zusammenhang mit dem kretischen Kulte sprechen. Bei unserer so gut wie nur auf dem Bildmateriale beruhenden Kenntnis von Religion und Kult der minoischen Zeit darf man keine zwingenden Beweise verlangen. Im folgenden werden einige Details aneinander gereiht, die den Zusammenhang wahrscheinlich machen; ich bin mir wohl bewußt, daß gegen die meisten der Einwand erhoben werden kann, daß sie eben für Fruchtbarkeitskulte im allgemeinen charakteristisch sind, ich führe sie jedoch hier an, weil sie mir jedenfalls geeignet scheinen, die aufgestellte Hypothese zu stützen. Die Religion ist konservativ, nicht nur betreffs ihres Inhalts, sondern auch betreffs ihrer Formen; auch Kultbilder und andere Kultgegenstände nehmen mit der Zeit an Heiligkeit zu.

In dem eleusinischen Kulte hat man eine spezielle Art von Kultvasen, sogenannte *κέρνοι*, verwendet.[3] Während der Ausgrabungen in Eleusis und beim Eleusinion in Athen hat man deren eine große Menge gefunden. Ihre Verwendung war lange lebhaft diskutiert, ist aber jetzt endgültig von Xanthoudides klargelegt.[4] Sie haben rituelle Verwendung gehabt, und in den kleinen

[1] Nilsson *Athena* 18. [2] *Arch. Jahrb.* 28 (1913) 35 ff.
[3] Pringsheim *Archäol. Beitr. z. Gesch. d. eleusin. Kults*, Diss. München 1905, 69 ff. [4] *Annual Brit. School at Athens* XII 9 ff.

rings um den Kern plazierten Näpfchen wurden die Erstlingsfrüchte des Jahres geopfert, Wein, Öl, Korn usw. Ganz derselbe Vasentypus war in vorhellenischer Zeit weit verbreitet; man hat ihn auf Melos, in Troja und vor allem auf Kreta gefunden. Xanthoudides bringt entschieden richtig die kretischen Kulttische mit befestigten kleinen Behältern als Verwandte in Erinnerung. In hellenischer Zeit kamen *κέρνοι* außer im eleusinischen Kult noch in anderen Fruchtbarkeitskulten vor, auf Kreta in dem Diktynna-Britomartiskulte, in Kleinasien in den Kulten der Rhea-Kybele, des Attis und der Korybanten, alles Kulte, die meines Erachtens mehr oder weniger Elemente der minoischen Religion enthalten. Verblüffend ist, daß der *κέρνος*-Typus sich allerdings in etwas modernisierter Form bis auf unsere Tage in der orthodoxen Kirche Kretas erhalten hat. Ich wüßte kaum ein besseres Zeugnis für den Konservativismus der Kultbräuche als eben die Verwendung dieser *κέρνοι* von frühminoischer Zeit bis heutigentags.

Zu den eleusinischen Kultgegenständen gehört auch eine andere Art Vasen, einhenklige fußlose Kannen, die natürlich zum Spendeausgießen gedient haben.[1] Solche fußlose Vasen sind in der klassischen Zeit sehr selten, kamen aber in der vorhellenischen in verschiedenen Formen häufig vor. Es scheint mir am natürlichsten, ihr Vorkommen in Eleusis als Überbleibsel eben infolge kultischer Verwendung zu erklären.

Ich kann hier auch eine Vermutung betreffs der Kultgebäude nicht unterdrücken; ich betone aber ausdrücklich, daß ich das unten Gesagte auch selbst nur als Hypothese betrachte. Alle Mysterienheiligtümer unterscheiden sich ja beträchtlich von der Form des traditionellen griechischen Kultlokals. Unter den uns bekannten Mysterienlokalen kann sich an Alter keines mit dem ältesten eleusinischen messen. Seinem Grundplane nach handelt es sich um ein viereckiges Gebäude, so dicht am Akropolisabhang

[1] Vgl. Pringsheim a. a. O. 69; Abbildung am bequemsten *BCH* VIII Pl. I 12—13.

gelegen, daß es, so wie die späteren, zum Teil in den Berg eingehauen war[1]; sicher war es auch mit breiten Treppen versehen, die als Sitzplätze gedient haben. Woher die viereckige Form und diese sich unter rechten Winkeln begegnenden Treppenbänke? Wir haben es hier mit einem Geheimkult zu tun, und der Kultraum mußte daher abgesperrt und gedeckt sein, daher vielleicht die rechteckige Form; warum aber die Sitzplätze in rechten Winkeln? Für die Zuschauer wäre es sicher bequemer gewesen, wenn der Raum abgerundete Ecken gehabt hätte. Solche Gebäude gab es sicher zu jener Zeit — ich erinnere z. B. an die altertümlichen Tholosgebäude und den Tempel in Thermon.

Ich vermute ein Vorbild zu diesem ältesten Mysterienlokal in den sogenannten Theateranlagen zu Phaistos[2] und Knossos.[3] Auch hier haben wir sich rechteckig begegnende Bank- oder Treppenreihen. Das Theater in Phaistos, das wahrscheinlich für das in Knossos vorbildlich gewesen ist, erklärt dieses Verhältnis: die eine Seite ist wirklich eine Treppe gewesen, die andere ist später hinzugekommen, um mehr Plätze zu beschaffen. Evans hat es sehr wahrscheinlich gemacht, daß hier in dem viereckigen Raume religiöse Zeremonien stattgefunden haben; er verweist auf Reste von Wandmalereien und auf Homer Il. 18 v. 591 f.[4]

Das älteste eleusinische Mysterienlokal liegt auch *ὑπαὶ πόλιν αἰπύ τε τεῖχος*[5], also in unmittelbarem Anschluß an den Palast, gerade wie die kretischen Theater. Ich halte für wahrscheinlich, daß diese dem eleusinischen Mysterienheiligtum ihren eigentümlichen treppenartigen Zuschauerraum aufgezwungen haben. Anderseits können auch die späteren Vergrößerungen des Telesterions wenigstens zum Teil das Verschwinden des umsonst ge-

[1] Das spätere Kultlokal hat noch 2 bis 3 in den Berggrund eingehauene Treppenabsätze, die bis zur Südgrenze des ältesten Telesterions hinabreichen.

[2] *Monumenti Antichi* XII 30 ff. [3] *Annual Brit. School* IX 99 ff.

[4] Ebd. S. 111: *„Ceremonial dances in honour of the great native Goddess of whom Aphroditê Ariadnê is a later transformation."*

[5] Demeterhymnus V. 271.

suchten Palastes erklären, wenn er nämlich in unmittelbarer Nähe nordwestlich vom ältesten Telesterion lag. Als die Mysterien ein Geheimkult geworden waren, lag es in der Natur der Sache, daß der Raum streng von der Außenwelt abgeschieden wurde, aber die alte Grundform wurde immer in Eleusis beibehalten.

Die heiligen Kultgegenstände in Eleusis, *τὰ ἱερά*, waren während der Zwischenzeit zwischen den Feiern in einer Kapelle, *ἀνάκτορον*, eingeschlossen; es war nur dem Hierophanten erlaubt, dort hineinzugehen.[1] Es bringt dies die sogenannten Hauskapellen und *„temple repositories“* Kretas in Erinnerung.[2] Was die Hauskapellen betrifft, muß ich sagen, daß sie mir immer etwas verdächtig vorgekommen sind. Es sind überall sehr kleine, nach einer Ecke des Palastes verwiesene Zimmer. Wer kann ernstlich glauben, daß die sogenannte Hauskapelle in Knossos an der südöstlichen Ecke des Zentralhofes, die nur 1,50 × 1,50 m mißt, wirklich als Kultplatz gedient habe? Daß der mächtige, minoische Herrscher in diesem winzigen Kämmerchen sich eingeschlossen habe, wenn er mit seinem Gotte verhandeln wollte, scheint mir unglaublich; sein W. C. wäre bedeutend geräumiger als der Platz, den er seinem Gotte gewährt hätte. Nein, es scheint mir viel natürlicher, diese Kämmerchen als Aufbewahrungsräume für die Kultgegenstände, ebenso wie das Anaktoron in Eleusis, zu erklären. Diese heiligen Gegenstände wurden dann während der Feiertage herausgeholt und im Kulte anderswo — wohl unter freiem Himmel — verwendet.

Die Frauen spielen eine auffallend große Rolle im eleusinischen Kulte[3], davon zeugt u. a. der Umstand, daß die Priesterin Demeters in Eleusis eponym ist, so wie diejenige Athenas auf der Akropolis in Athen. Die Prädominanz der Frauen im minoischen Kulte ist offenbar — ich erinnere nur an die Rolle des

[1] Vgl. Foucart a. a. O. 406 ff.

[2] Nilsson *Athena* 6 ff. hat eine Zusammenstellung der bekannten Kapellen gemacht.

[3] Vgl. Foucart a. a. O. 210 ff.

weiblichen Elements in allen Kultszenen sowohl auf Fresken und geschnittenen Steinen wie auch auf dem Sarkophage von Hagia Triada.[1] Evans deutet schon in seinem „*Mycenean tree and pillar cult*" darauf hin, daß „*the female aspect of divinity predominated . . . the male divinity is not so much the consort as the son or youthful favourite*".[2] Diese Worte haben ihre volle Gültigkeit auch für die eleusinischen Gottheiten.

Die Schlange ist ein mit geheimnisvollen Kräften ausgerüstetes Tier, das offenbar früh in den Dienst der Religion genommen wurde. Die allbekannten schlangenumwundenen Frauenfiguren aus Kreta bürgen dafür, daß sie einen Platz im minoischen Kulte gehabt hat. So wie die Schlange sich an der Seite von Athena offenbart,[3] so spielt sie auch in Eleusis eine Rolle: um die Räder des Wagens des Triptolemos ringeln sich immer Schlangen.

Ein Element von größter Bedeutung in den eleusinischen Mysterien sind die Reinigungen.[4] Befleckung und Unreinheit sowie Reinigung spielen in den Homerischen Gedichten eine sehr zurücktretende Rolle, sind von so geringer Bedeutung, daß man sie sogar für die Homerische Epoche ganz hat leugnen wollen.[5] Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß laut der antiken Tradition Epimenides die Reinigungszeremonien aus Kreta nach Athen hinüberbrachte. Ist es nur ein Zufall, daß das Standbild des Epimenides in oder neben dem Eleusinion in Athen stand[6], oder hat man möglicherweise den Zusammenhang zwischen Kreta

[1] Es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß Dussaud *Les civilisations préhelléniques*[2] 372 ff. recht hat, wenn er die sogenannten Schlangengöttinnen als Priesterinnen erklärt.

[2] *JHS* 21 (1901) 168. [3] Nilsson *Athena* 9 u. 15.

[4] Foucart a. a. O. 291: „*nulle part les purifications ne sont plus nombreuses, plus suivies et plus personnelles que dans la préparation des mystes.*"

[5] Rohde und Stengel hielten die Kathartik für eine späte Erscheinung in Griechenland. Nilsson hat gegen diese Auffassung opponiert und meint, daß man in den Homerischen Gedichten davon so viel findet, wie man überhaupt zu erwarten berechtigt ist: *Griechische Feste* 98 f. und zuletzt *Den grekiska religionens historia*, Stockholm 1921, 152.

[6] Pausanias I 14, 4.

und Eleusis, was die Reinigungen betrifft, gekannt? Neben Eleusis spielt ja Delphi die Hauptrolle in der religiösen Entwicklung der klassischen Zeit, und diese beiden Orte haben die Reinheitsforderung und damit die Kathartik zum Siege geführt. Auch in Delphi wird die erste Reinigung, diejenige Apollons nach der Tötung Pythons, mit einem Kretenser Karmanos in Verbindung gebracht; der Gott begab sich sogar laut einer Tradition nach Kreta, um dort von seiner Blutschuld frei zu werden.[1]

Der gewiß sakrale Gebrauch der Tiervliese auf dem Hagia Triada-Sarkophage — ich möchte glauben, daß auch der Führer der Prozession auf der sogenannten Erntevase wegen sakraler Funktion ein Vlies trägt — ruft die Ausführung von Diels über die kathartische Bedeutung der Wollbinde in Erinnerung. „Sie hängt, wie die des Wollvlieses selbst, mit der Urbedeutung des Lammopfers zusammen — —. Indem der Sünder mit dem Felle bekleidet erscheint, tritt er an die Stelle des Opfers und eignet sich die Versöhnung an, die das stellvertretende Tier durch seinen Tod bei der Gottheit erwirkt hat."[2] — Gerade das wollene Vlies spielt noch in der bei den eleusinischen Mysterien verwendeten Reinigungszeremonie mit dem *Διὸς ζώδιον*, dem Widdervliese eine große Rolle.[3]

Ich möchte die Vermutung wagen, daß die Kathartik in den Homerischen Gedichten zu den minoischen Elementen zu zählen ist und daß sie in der klassischen Zeit durch die Vermittlung von Kreta, Eleusis und anderen Plätzen, wo das Minoische besonders zäh fortgelebt hatte, wieder zur Ehre gekommen ist.

Beim *ἱερὸς γάμος*, einer der Haupthandlungen der Mysterien, brauche ich nicht zu verweilen. Miß Harrison hat schon längst gezeigt, daß die Geschichte von der Vermählung der Demeter mit Zeus aus Kreta stammt und von dort in die eleusinischen

[1] Pausanias II 7, 7. Vgl. Näheres hierüber bei Mary Hamilton Swindler *Cretan elements in the cults and ritual of Apollo*, Diss. Bryn Mawr Pennsylvania 1913, 50f. [2] Diels *Sibyllinische Blätter* 122.

[3] Pley *De lanae in antiquorum ritibus usu* (RGVV XI 2)

Mysterien eingedrungen ist.[1] Da diese Vermählung zum Prototyp aller menschlichen Vermählungen geworden ist, liegt nichts Auffallendes darin, daß wenigstens eine Menge kathartischer Gebräuche eine auffallende Ähnlichkeit mit Mysteriengebräuchen zeigen Gemeinsam sind Fackeln, *Διὸς κώδιον, λίκνον*. Verhüllung usw.[2]

In einem Aufsatze *„Une allusion à Zagreus dans un problème d'Aristote"*, hat S. Reinach sehr wahrscheinlich gemacht, daß die Geschichte vom Töten des Zagreus in den eleusinischen Mysterien eine Rolle gespielt hat.[3] Er stützt sich auf eine bis jetzt für die Mysterien noch nicht verwertete Stelle aus dem Buche des Philochoros *περὶ θυσιῶν*, wo es heißt: *διὰ τί οὐ νόμος τὸ ἐφθὸν ὀπτᾶν, νόμος δὲ ὀπτὸν ἕψειν; πότερον δὲ διὰ τὰ λεγόμενα ἐν τῇ τελετῇ* . . . Es handelt sich, wie Reinach zeigt, um den Sohn des Zeus und der Persephone, um Zagreus. Hera hat die Titanen gesandt, die den Knaben töten und essen, nachdem sie ihn zuerst gekocht und dann am Spieß geröstet haben. Reinach sagt selbst: *„D'origine dionysiaque et probablement crétoise, le mythe de Zagreus fut adopté par l'orphisme et paraît avoir pénétré, quoi qu'on en ait dit, dans les mystères d'Éleusis."* Wenn auch die Zagreus-Episode zum jüngeren Bestande des eleusinischen Mysterienkultes gehört, so ist es doch jedenfalls bemerkenswert, daß man, den Inhalt der Mysterien bereichernd, aus derselben Quelle schöpft, aus welcher die ursprünglichen Elemente stammen.

Eine Einzelheit von einem gewissen Interesse ist, daß noch in klassischer Zeit eine Art Stierkämpfe mit dem eleusinischen Kulte verbunden waren. Artemidor erzählt, *Ὀνειρ.* I 8, folgendes: „In Ionien kämpfen junge Ephesier aus freiem Antriebe mit Stieren (*ἀγωνίζονται*) und *ἐν Ἀττικῇ παρὰ ταῖς θεαῖς Ἐλευσῖνι „κοῦροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν"* und in der thessalischen Stadt Larissa die Vornehmsten der Einwohner." Ich glaube nicht, daß dies, was Eleusis betrifft, etwas anderes ist

[1] *Prolegomena to the study of Greek religion*[2], 564: *Cretan influence on the mysteries at Eleusis.* [2] Vgl. Pringsheim a. a. O. 28 f., *passim*.
[3] *Revue Archeologique* 1919, 162 ff.

als eine Verallgemeinerung dessen, was in drei Ehreninschriften für Epheben folgendermaßen ausgedrückt ist: *ἤραντο δὲ καὶ τοῖς μυστηρίοις τοὺς βοῦς ἐν Ἐλευσῖνι τῇι θυσίαι.*[1] Wie Foucart gegen Stengel[2], meines Erachtens mit vollem Rechte, geltend gemacht hat[3], handelte es sich in Eleusis wirklich um das Hinbringen der lebendigen Tiere, was sicher nicht ohne Gefahr geschehen konnte.[4] Die Worte Artemidors könnten darauf hindeuten, daß man die Tiere auch erst hat fangen müssen, wenn auch das Hinbringen zum Altar das Wichtigste war. Es wäre möglich, daß hierin ein Überbleibsel der minoischen Stierkämpfe, die uns durch die Fresken ganz vertraut sind, steckt.

Das Hauptopfer der Mysterien war ein sehr großes Rinderopfer, und damit hängt natürlich der Umstand zusammen, daß das Bukranion als Symbol des eleusinischen Kultes sehr beliebt war.[5] Ist es nur ein Zufall, daß das Bukranion uns auch in der minoischen Religion in Verbindung mit der großen Fruchtbarkeitsgöttin begegnet? Es kommt öfters auf geschnittenen Steinen und Vasen vor, vielleicht auch auf dem allbekannten Goldring aus Mykenai[6], wo eine Reihe von sechs Bukranien (?) am Rande links zu sehen ist.

Die Attribute, mit denen die eleusinische Göttin ausgestattet wurde, waren Mohnköpfe und Ähren.[7] Auf dem eben genannten

[1] *IG* II 467, 10 und 28; vgl. auch ebd. 468, 469, 471. — Foucart a. a. O. 373 scheidet, ohne Gründe zu geben, zwischen den Stierkämpfen und der *ἄρσις τῶν βοῶν*.

[2] Vgl. Stengel *Hermes* 30 (1895) S. 339; auch *Opferbräuche der Griechen* 105 ff. [3] So auch Ziehen *Leges sacrae* 55.

[4] Professor Nilsson hat mich auf eine wenig beachtete Stelle bei Pausanias aufmerksam gemacht. Er erzählt VIII 19, 2 daß bei dem Dionysosfeste in Kynaitha in Arkadien ein Stier aus der Herde genommen wurde, auf den der Gott „den Sinn der Männer richtete", und zum Altare getragen wurde: .... *ἄνδρες ἐξ ἀγέλης βοῶν ταῦρον, ὃν ἂν σφισιν ἐπὶ νοῦν αὐτὸς ὁ θεὸς ποιήσῃ, ἀράμενοι κομίζουσι πρὸς τὸ ἱερόν*. Vgl. Nilsson *Griechische Feste* 299.

[5] Pringsheim a. a. O. 106. [6] Furtwängler *Gemmen* I, III.

[7] Overbeck *Kunstmythologie, Demeter und Kora*, S. 418, 420 f. und Gemmentafel VI, besonders 2 und 7, Münztafel VIII.

Goldringe aus Mykenai sitzt eine Frau, unzweifelhaft eine Göttin, unter einem Baume und hat eben drei Mohnköpfe aus der Hand einer Adorantin bekommen, andere nähern sich mit Blumen, vielleicht auch Ähren.

Wir dürften uns nicht irren, wenn wir sagen, daß die wichtigste Gottheit der minoischen Religion eine Fruchtbarkeitsgöttin war. Was für einen Namen sie gehabt hat, das wissen wir nicht; möglich wäre, daß Herodot recht hat, wenn er erklärt, daß die Pelasger (das bedeutet bei ihm die Ureinwohner) zu ihren Göttern beteten, „ohne daß sie einen mit Namen oder Beinamen nannten, denn davon hatten sie noch nichts vernommen".[1] Nun gab es auch in Eleusis namenlose Gottheiten, *Θεά* und *Θεός*, und Foucart betont mit Recht, daß diese Anonymität etwas für die griechische Religion Fremdes ist (er denkt natürlich an Isis und Osiris).[2] Schon Usener hat darin ein Überbleibsel prähistorischer Zeit sehen wollen, und ich glaube gern, daß Foucart recht hat, wenn er sie als mit dem ältesten eleusinischen Kulte zusammengehörig erklärt. Alle Versuche, die man gemacht hat, um diese namenlosen Gottheiten mit gewissen benannten zu identifizieren, sind meines Erachtens verfehlt; sie haben eine ganz und gar selbständige Existenz gehabt.[3]

Im allgemeinen ist man geneigt, in dem Mysterienkult von Eleusis einen ursprünglichen Familienkult zu sehen, und schein-

[1] Herodot II 52. [2] Foucart a. a. O. 90 ff.

[3] Was die Erklärung dieser Anonymität an sich betrifft, schließe ich mich gern der Auffassung Foucarts an, nur mit der Bemerkung, daß das von ihm gegebene Zitat aus Maspero *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* II 298: „*La vieille Égypte croyait que le nom d'un individu était comme son être réel; qui possédait le nom possédait l'être et s'en faisait obéir, comme l'esclave obéit au maître . . .*" nichts für Ägypten Besonderes enthält. Im Gegenteil; man findet diese Scheu, die Dinge mit ihrem wirklichen Namen zu nennen, bei vielen Völkern (vgl. die bei Güntert *Sprache d. Götter* [1921] 3 f. angezeigte Literatur über die Bedeutung des Namens); hier sei nur an Jahve in der jüdischen Religion erinnert. Auch an die Polyphemos-Episode, die höchst wahrscheinlich uralte, vorhellenische Ahnen hat, sei in diesem Zusammenhang erinnert; als der Riese Odysseus nach seinem Namen fragt, sagt er, daß er „Niemand" heißt.

bar findet man darin eine Stütze, daß die höheren Priesterämter alle innerhalb gewisser Familien erblich sind. Aber, wenn wir die Namen dieser Familien etwas näher betrachten, so finden wir, daß ihre Ahnherren nach liturgischen Funktionen benannt sind: *Εὔμολπος* vom *εὖ μέλπεσθαι* des Hierophanten, *Κῆρυξ* vom *κηρύττειν* des Mysterienheroldes, *Κρόκων* vom *κροκοῦν*, dem Anlegen der heiligen Wollfäden. Toepffer, der auf dieses Verhältnis hingedeutet hat[1], findet es „sehr bezeichnend" für die alten Priestergeschlechter in Eleusis. „Ursprünglich bloß mythische Träger verschiedenartiger Zeremonien des eleusinischen Demeterdienstes, sind dieselben als Stammväter der lebenden, diesen Kult seit alters ausübenden Geschlechter immer mehr und mehr individualisiert und mit dem traditionellen Schmuck der Heldensage ausgestattet und in feste genealogische Systeme eingeordnet worden." In dem Priesterstaate Eleusis sind diese aus bestimmten Geschlechtern erkorenen Priester die Oberhäupter des Staates.

Wenn wir jetzt einen Blick in vorhellenische Zeit zurückwerfen wollen, so finden wir dort, wie allgemein angenommen wird, einen Fürsten, der zur selben Zeit auch der Hüter des höchsten Kultes war. Haben wir nicht in Eleusis eine deutliche Widerspiegelung der vorhellenischen Verhältnisse? Es ist wahr, daß die priesterliche Funktion in Eleusis vorherrschend war, das hängt aber mit der politischen Abhängigkeit von Athen zusammen. Es ist auch wahr, daß wir in Eleusis nicht nur einen erblichen Kultdienst finden, sondern mehrere, aber der höchste Kultdiener wurde immer aus demselben Geschlechte genommen — Eumolpos war ja auch, laut der Sage, König —, die übrigen waren seine Mithelfer.

Daß die vornehmste Gottheit der minoischen Religion eine Fruchtbarkeitsgöttin war, ist allgemein anerkannt; sie ist „die große Göttin".[2] Möglich, daß sie mit ihren verschiedenen Attributen (Tauben, wilde Tiere, mit Zweigen oder Blumen unter

[1] *Attische Genealogie* 24 ff.

[2] Vgl besonders Dussaud *Civilisations préhelleniques*[2] 359 ff.

einem Baume sitzend usw.) als verschiedene Gottheiten empfunden wurde[1] — darüber etwas Bestimmtes zu sagen, ist unmöglich —, es würde aber das Verstehen der Tatsache erleichtern, daß sie an mehrere hellenische Göttinnen Züge abgegeben hat, z. B. an Artemis, Demeter.

Wenn wir jetzt zu den Mysterien übergehen, um ihren ursprünglichen Charakter zu untersuchen, so muß zuerst etwas Prinzipielles konstatiert werden. Die Mysterien haben drei Bestandteile, *τὰ δρώμενα*, *τὰ δεικνύμενα* und *τὰ λεγόμενα*. In der primitiven Magie muß man gewisse Handlungen vollziehen, um etwas zu erreichen. Der nächste Schritt ist, daß ein anderer sie vollzieht anstatt des Betreffenden — wir haben dann sekundär *τὰ δεικνύμενα*. Aber *τὰ δρώμενα* sind auch ursprünglicher als *τὰ λεγόμενα* — das Umgekehrte kann wenigstens nicht der Fall sein. Solange man sich mit *τὰ δρώμενα* begnügt, muß ein Kult undogmatisch bleiben, sobald *τὰ λεγόμενα* hinzukommen, muß er *eo ipso* dogmatisch werden. Da *τὰ δρώμενα* gerade das am wenigsten bekannte Element der Mysterien ist, gilt es, soweit möglich, den ursprünglichen Charakter auch auf anderen Wegen festzustellen. In dem sogenannten Homerischen Demeterhymnus haben wir auch ein Mittel dazu.

Der Hymnus zerfällt, soviel ich sehe, in drei scharf abgegrenzte Teile. *1.* V. 1—90: Der Raub Kores, das Klagen und Suchen der Demeter, bis Helios ihr sagt, wo ihre Tochter ist. *2.* V. 91—302: Einführen des Demeterkultes in Eleusis. Der Übergang wird ziemlich ungeschickt von V. 91—93 vermittelt: sie wendet sich voll Zorn von den Göttern ab, um eine Wohnung unter den Menschen zu finden. Kore wird in diesem Teile nirgends genannt. Demeter kommt nach Eleusis, wird Amme des kleinen Königssohns, ihre göttliche Natur wird offenbar, ein Tempel wird ihr gebaut, und dort wohnt sie dann. *3.* V. 302—498: Ebenso unvermittelt wie Kore früher beiseite geschoben wurde, wird sie jetzt wieder eingeführt: Demeter klagt wieder, sie schafft Miß-

[1] So Nilsson *Den grekiska religionens historia* 15 ff.

wuchs und schädigt Menschen und Götter. Die Götter tun alles, um sie zu besänftigen, Pluton sendet Kore zurück, es kommt ein Kompromiß zustande; die Mysterien werden gestiftet.

Nach Eleusis kam Demeter von Kreta „auf dem breiten Rücken des Meeres" (v. 123); sie ist dort eine Fremde und hat keinen Tempel im Lande. Ihr Charakter als Fruchtbarkeitsgöttin ist offenbar: sie rächt sich an den Göttern, indem sie die Opfer unmöglich macht. Sie, die früchtegeschmückte (*ἀγλαόκαρπος* v. 4), die jahreszeitbringende (*ὡρηφόρος* v. 54), die gabenbeglänzte (*ἀγλαόδωρος* v. 54), läßt die Stiere vergebens den Pflug in den Feldern ziehen und glänzende Gerste wirkungslos zur Erde fallen, sie läßt die Menschen vor Hunger sterben und entzieht den Himmlischen Gaben und Dankopfer (v. 308ff.). Als sie wieder ihre Tochter bekommen hat — „schnell entsandte sie Frucht aus den scholligen Ackergefilden" (v. 471) und

v. 476 . . . *καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσιν,*
σεμνά, τά τ' οὔπως ἐστὶ παρεξέμεν, οὔτε πυθέσθαι,
οὔτ' ἀχέειν.

Aus diesem Hymnus scheint also hervorzugehen, daß der Demeterkult und die Mysterien in ihrer ältesten Form ein Fruchtbarkeitskult waren. Eleusis gilt ja auch als Ausgangspunkt des Ackerbaues in Griechenland. Auch die rituellen Gebräuche deuten in dieselbe Richtung, z. B. das Vorzeigen einer Ähre für die Epopten. Als auf einen sehr wertvollen Beitrag zu dem, was Foucart in dieser Hinsicht gibt, sei nur auf die Ausführung A. Körtes hingewiesen, wo gezeigt wird, daß in der *cista mystica* die Nachbildung eines Mutterschoßes lag, durch dessen Berührung der Myste die Gewißheit empfing, aus dem Schoße der Erdenmutter wiedergeboren zu werden.[1] Mit ihrem Fruchtbarkeitskultcharakter hängt auch die große Rolle zusammen, die die Frauen in den Mysterien spielen, — es ist ebenso in anderen Fruchtbarkeitskulten — fernerhin das Vorkommen von Ähren und Mohnköpfen usw.

[1] D. *Archiv* 18 (1915) 116ff., dazu Kern ebd. 19 (1919) 433ff.

Nun ist es aber so, daß die Vegetationskulte eine gewisse Tendenz besitzen, sich zu Jenseitskulten zu entwickeln.[1] Durch die Naturbetrachtung wird der Gedanke an Wiedergeburt geweckt, er geht wenigstens mit ihr parallel. So wie der Same in die Erde hineingelegt wird, die Pflanze herausprießt, um neue Samen hervorzubringen, so wie die Natur scheinbar stirbt, um wieder aufzublühen, so stirbt auch der Mensch und wird in die Erde gelegt, um in einer neuen Welt wieder aufzublühen.[2] Und Jenseitskulte sind anderseits vor allen anderen zu Geheimkulten prädestiniert; es gilt, sich durch magische Mittel eine möglichst vorteilhafte Stellung im Leben jenseits des Grabes zu verschaffen. Diesen Weg muß man, denke ich mir, einschlagen, um die Exklusivität der Mysterienkulte zu verstehen.

Es ist auch wahr, daß ein Kult, der die politische Unterdrückung eines Volkes überlebt, eben dadurch auf eine gewisse Abgeschiedenheit hingewiesen ist, ein Faktor, der auch einigermaßen zu dem Mysteriencharakter des eleusinischen Kultes hat beitragen können, aber doch nicht an und für sich in diesem Falle ausreicht[3] — wir müssen bedenken, daß die Mysterien für jedermann offen standen.

Wir haben gesehen, wie viele Einzelheiten der eleusinischen Mysterien auf Kreta hindeuten. Gab es denn dort keine Mysterien in klassischer Zeit? Diodor erzählt, V 77, daß die Mysterien auf Kreta nicht geheim, also nicht „Mysterien" in der populären Bedeutung waren; man irrt sicher nicht, wenn man vermutet, daß die nicht-geheimnisvolle Form die ältere ist.[4] Ich gebe die

[1] Wundt *Völkerpsychologie* VI, *Mythus und Religion* III², 233.

[2] Die schöne Ausführung F. M. Cornfords *The Ἀπαρχαί and the Eleusinian Mysteries,* Essays and Studies to W. Ridgeway, 153 ff., über die wahre Natur Kores und Plutons reicht nur aus, um einen Teil und sicher nicht den ursprünglichsten des eleusinischen Fruchtbarkeitskultes zu erklären.

[3] J. C. Lawson *Modern Greek folklore and ancient Greek religion* 567 f. will in diesem Umstande die Erklärung des Mysteriencharakters finden.

[4] Vgl. so auch Miß Harrison *Prolegomena*² 566.

Worte Diodors wieder: „Die Einwohner Kretas geben folgende Beweise dafür, daß die Götterkulte, Opfer und Mysterienriten von Kreta zu den anderen Menschen hinübergebracht worden sind: der Einweihungsritus, der von den Athenern in Eleusis vorgenommen wird, vielleicht der berühmteste von allen, sowie der in Samothrake und in Thrakien unter den Kikonen übliche, von wo der Ritenerfinder Orpheus stammte, sie werden alle geheim mitgeteilt, auf Kreta aber in Knossos ist es seit alters her Sitte, diese Riten allen ganz offen mitzuteilen, und das, was bei anderen im Geheimen mitgeteilt wird, wird bei ihnen vor niemandem verborgen, der es wissen will. Sie sagen, daß die meisten der Götter von Kreta als Ausgangspunkt nach verschiedenen Teilen der Welt hinausgegangen sind, als Wohltäter des Menschengeschlechts jedermann teil an ihren nützlichen Erfindungen gebend. So kam Demeter nach Attika und von dort nach Sizilien, später nach Ägypten; an diesen Orten vor allem wird sie lebhaft verehrt von denen, die ihre Wohltaten genossen haben, indem sie ihnen das Korn überbracht und das Säen gelehrt hat“

Folgende Momente sprechen, um die Resultate unserer Untersuchung kurz zusammenzufassen, meines Erachtens für die Richtigkeit der aufgestellten These, daß die Mysterien in Kreta ihren Ursprung haben:

das älteste Telesterion ist vorhellenisch;

der Name Eleusis deutet auf das vorhellenische Kreta hin;

gewisse Kultgefäße, *κέρνοι* und Gießopferkannen, sind für eleusinischen und minoischen Kult gemeinsam;

die Form des Telesterions ist vielleicht eine Entwicklung des minoischen sogenannten Theaters;

das Anaktoron ist identisch mit den kretischen Repositorien und sogenannten Hauskapellen;

die Reinigungen des eleusinischen Kultes stammen aus Kreta, wo sie ursprünglich der minoischen Religion angehören;

der Kern der Mysterien ist ein Fruchtbarkeitskult so wie der Kern der minoischen Religion;

eine doppelte antike Tradition leitet die Mysterien von Kreta ab. Diodor steht selbständig neben dem Demeterhymnus, von welchem Isokrates, Paneg. 28f., abhängig ist, so wie Dionysios Halic. I 61 und die Serviusscholien S. 10.

Zum Schlusse möchte ich noch, ohne hier den Beweis dafür zu erbringen, die Behauptung aufstellen, daß auch der Kern der Orphik ein Stück vorhellenischer Religion repräsentiert. Auch darin, sowie in den Mysterien, hat man orientalischen Einfluß sehen wollen. Meines Erachtens hat das Wesentliche unter den unterdrückten, nach unzugänglichen Gegenden zurückweichenden Ureinwohnern aus vorhellenischen Zeiten fortgelebt; es lag dort und glühte unter der Asche, um dann im 7. und 6. Jahrhundert wieder in hellen Flammen aufzulodern.

[Nachtrag. In der Dissertation von E. Neustadt *De Iove Cretico* (Berlin 1906) werden S. 52—55 weitere Beweise für den kretischen Ursprung des eleusinischen Demeterkultes gegeben. Da diese Ausführungen sowohl Persson wie mir entgangen waren, sei der mir nachträglich zugegangene dankenswerte Hinweis den Lesern des Archivs weitergegeben. *W.*]

Der Flammentod des Herakles auf dem Oite

Von Martin P. Nilsson in Lund

In dem Gewirr der Meinungen und Hypothesen über die Entwicklung des Heraklesmythus scheint in einem Punkte Übereinstimmung zu herrschen: der Schluß, der Flammentod auf dem Oite und die Himmelfahrt des Heros, ist nachträglich hinzugekommen, bildet aber den festen Punkt in der großartigen Dichtung von Deianeira und Iole, die auf ihm aufgebaut ist. Sowohl die Fahrt nach dem Göttergarten der Hesperiden wie die Heraufholung des Höllenhundes bedeuten jede für sich die Beendigung der irdischen Laufbahn des Helden, das Hineingehen in die Unsterblichkeit, die Besiegung des Todes.

Die Selbstverbrennung des Helden ist aber ein vereinzeltes Motiv[1]. Darum wird die Frage nach seinem Ursprung um so dringender. Nur eine Antwort ist gegeben worden, die das Rätsel ernstlich zu lösen versucht, die vor bald hundert Jahren von K. O. Müller veranlaßte Verknüpfung des Mythus mit einigen asiatischen Kultgebräuchen und Sagen, der Pyra des Herakles-Sandon in Tarsus und der Selbstverbrennung des Sardanapal[2],

[1] Ovid *Ibis* 517 f. erwähnt, daß Broteas sich aus Lust zu sterben auf den Scheiterhaufen warf. Die Erklärungen der Scholiasten, daß er dies wegen seiner Häßlichkeit tat, oder weil Zeus ihn wegen seiner Lasterhaftigkeit geblendet hatte, sind deutliche Autoschediasmen. Erst die im Jahre 1885 aufgefundenen Frgm. Vatic. des Apollodor haben eine ursprünglichere Sagenform geliefert II 2: *Βροτέας κυνηγὸς ὢν τὴν Ἄρτεμιν οὐκ ἐτίμα· ἔλεγε δὲ ὡς οὐδ' ἂν ὑπὸ πυρός τι πάθοι· ἐμμανὴς οὖν γενόμενος ἔβαλεν εἰς πῦρ ἑαυτόν.* S. u. S. 314.

[2] K. O. Müller selbst drückt sich sehr vorsichtig aus: „bei solcher Verschiedenheit des Charakters möchte es die übereinstimmende Todesart gewesen sein, welche die Identifizierung veranlaßte, wenn nicht etwa jemand auch diese für übertragen, den ötäischen Scheiterhaufen für eine bloße Nachbildung eines sardianischen halten will", *Kl. deutsche Schr.* II 109. Das haben die späteren in vollem Umfange getan. Der Zurückführung des Sandon auf den semitischen Orient hat Ed. Meyer *Zts. d. deutsch. Morgenl. Ges.* XXI 1877, 736 ff. widersprochen. Die Selbstver-

wodurch der Mythus auf den Orient zurückgeführt wird. Diejenigen, die widersprochen haben, haben keine andere Erklärung statt der verworfenen gegeben, und so kommen die neueren immer wieder auf die alte Ansicht von dem orientalischen Ursprung zurück.[1] Wer an der orientalischen Herleitung zweifelt und einen einheimischen Ursprung sucht, muß, da verwandte Sagenmotive fehlen, an den Kult anknüpfen. Es nützt dabei nichts, wie Gruppe beiläufig getan hat[2], auf ganz vage Möglichkeiten hinzuweisen; man muß im tatsächlichen griechischen, und zwar örtlichen Kultgebrauch den Anhaltspunkt aufzeigen, aus dem sich die Sage entwickelt haben kann[3]. Dieser Forderung ist ein archäologischer Fund zu Hilfe gekommen und hat einer Vermutung, die ich längst gehegt und auch gelegentlich ausgesprochen habe[4], eine so schöne Bestätigung gebracht, daß sie reif scheint vorgetragen zu werden.

Ich setze die bisher veröffentlichte kurze Notiz her[5]: „Im August 1920 machte Pappadakis eine systematische Ausgrabung an dem Marmara genannten Orte auf dem südöstlichen Rücken des Oite, jetzt *Ξηροβοῦνι τῆς Παυλιάνης* genannt. Hier wäre man durch theoretische Erwägungen versucht den berühmten Scheiterhaufen des Herakles zu suchen nicht nur wegen der Nachbarschaft von Herakleia in Trachis, sondern auch wegen des Vorkommens von zahlreichen Knochenresten und Asche an diesem Platz, die deutlich von Opfern herrühren, schließlich auch wegen der Nähe der Quellen des Dyras (jetzt Gorgopotamos),

brennung wurde auch von dem lydischen König Kroisos erzählt, wie später ein Vasenbild (z. B. Furtwängler-Reichhold Tf. 113) und Bacchylides 3,29ff. zeigen.

[1] K. Wernicke *Aus der Anomia* 71ff.; P. Friedländer *Herakles* 122; O. Höfer in dem Artikel Sandas in Roschers *Lex. d. Mythol.*; zuletzt in umsichtiger, kritischer Erörterung L. R. Farnell *Greek Hero Cults* 166ff.

[2] Gruppe *Realenc.* Suppl. III 942.

[3] Wie Farnell a. a. O. 172 soeben verlangt hat.

[4] In einer Darstellung der antiken Mythologie *(Olympen)* 264 und in meinen Olaus Petrivorlesungen *Den grekiska religionens historia* 66 (beide schwedisch).

[5] *Bull. de corr. hell.* XLIV 1920, 392ff.

der nach Herodot hervorbrach, um das Feuer des Scheiterhaufens zu löschen. Außer den Resten eines großen Peribolos von Poros hat man eine engere (ung. 20 m die Seite) viereckige Umgrenzung *(enceinte)* gefunden, die den Scheiterhaufen begrenzte, mit einer 40 bis 80 cm tiefen Aschenschicht. Die gefundenen Scherben zeigen, daß die Opfer sich von der archaischen bis in die römische Zeit fortsetzten. Tierknochen kommen im Überfluß vor, man hat wahrscheinlich auch Reste von Menschen ausgegraben. Die Aschenschicht hat bronzene Waffen und verschiedene Werkzeuge ergeben und schließlich, was besonders wichtig ist, verschiedene schwarzfigurige Scherben, von denen einige archaische Votivinschriften tragen ΕΡΑΚΛΕΙ oder ΚΛΕΙ und zwei archaische Bronzestatuetten des Herakles, die an die Funde von Dodona erinnern; sie stellen den Heros dar mit der Keule bewaffnet in starker Bewegung. Ganz in der Nähe hat man einen *sekos* erkannt, dorisch mit polygonalem Mauerwerk aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. Im Südosten ist der Oberbau z. T. noch bewahrt, sonst sind die Blöcke und sogar die Fundamente von Poros verschwunden. Dieser Tempel hatte einen ohne Zweifel gleichzeitigen Altar, der bloßgelegt worden ist. In der Nähe sind Münzen, größtenteils des ätolischen Bundes, gefunden. Im heiligen Gebiet gab es auch Wohnungen für Priester oder Pilger. Zwei Inschriftenfragmente sind gefunden (das eine vielleicht aus der Zeit des Kaisers Commodus)."

Der Ausgräber hat sich von dem Gedanken leiten lassen, daß auf der Stätte, wohin der Mythus den Flammentod des Herakles versetzte, ein Kult fortbestanden haben muß, und das Suchen hat sich reichlich verlohnt. Von einem solchen Kult auf dem Oite, in dem, um nach altgriechischer Anschauung zu sprechen, die Erinnerung an die Selbstverbrennung des Heros gefeiert wurde, wissen wir durch die Überlieferung sehr wenig. Livius XXXVI 30 erzählt, daß M'Acilius im J. 191 v. Chr. auf den Oite zog und dem Herakles ein Opfer verrichtete auf dem Platz, der Pyra genannt wurde, weil der

sterbliche Körper des Gottes dort soll verbrannt worden sein. Ein Iliasscholion erwähnt, daß die Ötäer dem Herakles einen penteterischen Agon feierten, in dem der Preis aus Tierhäuten bestand.[1] Zugunsten der behaupteten samischen Herkunft der ätolisch-ötäischen Heraklessage hat Friedländer diese Festspiele für jung oder von irgendeinem Vorgänger übernommen erklärt.[2] Diese Annahme erledigt sich, wenigstens was die Hauptsache, den Kult, der die Voraussetzung des Agons ist, betrifft, durch die Funde, und damit bricht auch das Hypothesengebäude Friedländers in diesem Punkte zusammen. Die Schlußworte der pseudo-lukianischen *Amores*, in denen von dem Anzünden eines Scheiterhaufens, das die Anwesenden an die Leiden auf dem Oite erinnert, die Rede ist[3], ergeben für den ötäischen Kult nichts, da das Heraklesfest, an dem der Dialog spielt, in einer Stadt, wohl Athen, stattfindet; die Freunde gehen auf den Markt, um dem Schauspiel beizuwohnen.[4] Die Stelle zeigt nur, daß die Selbstverbrennung im Kult nachgebildet wurde.

Der ötäische Ritus gehört in einen größeren Zusammenhang, zu dem besonders in Mittelgriechenland heimischen Jahresfeuer, in dem zusammen mit einem großen Holzstoß Puppen, Tiere und allerlei Habe verbrannt wurden, und das zuweilen auf einem Berggipfel angelegt wurde. Ich habe das griechische Jahresfeuer längst in meinen „Griechischen Festen" behandelt und durch die modernen europäischen Volksgebräuche erläutert.[5] In dem

[1] *Schol. Townl. X* 159: *καὶ νῦν Οἰταῖοι Ἡρακλεῖ πεντετήριον ἀγῶνα ποιοῦντες βύρσας διδόασιν.* [2] Friedländer *Herakles* 83.

[3] [Luk.] *Amores* c. 54: *εἰς ἀγορὰν ἐξίωμεν. ἤδη γὰρ εἰκός ἐστιν ὑφάπτεσθαι τῷ θεῷ τὴν πυράν. ἔστι δ' οὐκ ἀτερπὴς ἡ θέα τῶν ἐν Οἴτῃ παθῶν ὑπομιμνήσκουσα τοὺς παρόντας.*

[4] Ich würde in dem erwähnten Fest (c. 1: *ἑορταστικὴν ἄγομεν ἡμέραν Ἡράκλεια θύοντες*) die Herakleen von Kynosarges in Diomeia erkennen. Das lockere Thema des Gespräches paßt nicht übel an dem Gymnasion, und die wiederholt hervorgehobene Redefreiheit des festlichen Tages (c. 53 u. 54) erinnert an die berüchtigten Possenreißereien an jenem Fest (Athen. VI p. 260 A u. XIV p. 614 D).

[5] Nilsson *Griech. Feste* 54; die modernen Gebräuche s. Mannhardt *Baumkultus* S. 497 ff.. Frazer *Golden Bough*[3] X 106 ff.

modernen Jahresfeuer wird oft eine Puppe, die Hexe, Judas, der Tod usw. genannt wird, verbrannt, nicht selten werden lebendige Tiere in die Flammen hineingeworfen, keltische Sitten deuten auf ein ehemaliges Menschenopfer; das Feuer wird oft auf einem Berggipfel angelegt. Ich kann mich hier nicht bei den Problemen aufhalten, die das Jahresfeuer und seine Deutung stellen, sondern will nur, da es kaum die gebührende Beachtung gefunden zu haben scheint, hervorheben, daß das Jahresfeuer zu den schlagenden Parallelen zwischen modernem Volksbrauch und altgriechischem Kultbrauch hinzutritt, durch deren Aufzeigen die Lebensarbeit Mannhardts Epoche gemacht hat. Ich führe die wichtigsten griechischen Beispiele kurz an.

In dem von Kalydon nach Patrai überführten Kult der Artemis Laphria wurde ein großer, von noch grünen Hölzern umstellter Scheiterhaufen errichtet; in die Flammen wurden lebende Tiere, zahme und wilde, Vögel, Früchte hineingeworfen. Der Ritus bei den Laphrien in Hyampolis ist aus den Aitien bei Plutarch und Pausanias zu erschließen; sie ergeben, daß „Götterbilder", Tiere und allerlei Habe auf einem großen Holzstoß verbrannt wurden.[1] In dieselbe Reihe gehört das böotische Daidalafest. Auf dem Gipfel des Kithairon wurde ein großer Scheiterhaufen kunstvoll aufgebaut; zusammen mit diesem wurden hölzerne Xoana, größere und kleinere Opfertiere verbrannt.[2] Wie gewöhnlich haben sich alte prädeistische Riten später bald dem einen bald dem anderen Gott angeschlossen, Artemis, Hera, in Messene den Kureten, und haben zu aitiologischen Mythen Anlaß gegeben. Wenn Apollodor von Broteas (oben S. 310 A. 1) erzählt, daß er Artemis verachtete und zur Strafe sich im Wahnsinn auf den Scheiterhaufen warf, wird das als eine Erklärung des Gebrauchs, daß man in dem dem Kult der Artemis angeschlossenen Jahresfeuer ein menschenähnliches Bild verbrannte, zu verstehen sein.

Ein zweiter durch denselben Gebrauch veranlaßter aitiologi-

[1] *Gr. Feste* 218 ff. [2] A. a. O. 50 ff.

scher Mythus ist die Sage von der Selbstverbrennung des Herakles. Denn durch einen Ritus ähnlicher Art wie die hier geschilderten läßt sich der Befund auf dem Kultplatz des Herakles auf dem Oite verstehen und erklären. Einen Tempel und einen Altar muß es an einem griechischen Kultort geben; das ist später und nebensächlich. Einzigartig und allein wichtig ist jenes 20 m große Viereck, innerhalb welches sich eine tiefe, von zahlreichen Resten von „Opfergaben" durchsetzte Aschenschicht findet. Bei der gewaltigen Größe kann es kein Altar sein, es diente deutlich, wie auch der Bericht es deutet, als eine Umgrenzung der Scheiterhaufen, aus deren Resten sich die Aschenschicht allmählich gebildet hat. Die zahlreichen Tierknochen zeigen, daß in dem Feuer Tiere verbrannt wurden; es sollte untersucht werden, ob es unter ihnen auch Knochen von wilden Tieren gibt. Wenn es richtig ist, daß auch Menschenknochen gefunden sind, läßt sich der Schluß nicht umgehen, daß auch Menschen auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden sind. Befremdlich wäre es nicht, da offenbar auch einmal Menschen in dem Jahresfeuer verbrannt wurden. Eine konsequente Interpretation des von Pausanias erzählten Aition des Jahresfeuers in Hyampolis würde ergeben, daß dies dort geschah[1]; sog. Menschenopfer sind auch sonst dem griechischen Kult nicht fremd.

Die Gegenstände, die in der Aschenschicht gefunden wurden, sind nicht als Votivgaben aufzufassen wie ähnliche Funde, die in der Aschenschicht um einen Altar oft gemacht werden. Leider sagt der kurze Bericht nicht, ob sie Brandspuren zeigen; da sie aber in der Asche innerhalb der Umgrenzung gefunden sind, muß man annehmen, daß sie auf den Scheiterhaufen gelegt wurden, gerade wie in Hyampolis allerlei Habe mit dem Holzstoß verbrannt wurde. Diese Gegenstände bestehen aus Waffen, Werkzeugen und Gefäßen; besonders interessant sind die beiden archaischen Statuetten des Heros selbst, denn sie deuten darauf, daß Herakles *in effigie* auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurde.

[1] A. a. O. 223.

Funde und Fundumstände werden durch die erwähnten Jahresfeuergebräuche verständlich. Wie nicht weit von dem Oite in Hyampolis und auf dem Gipfel des Kithairon wurden auf dem Oite auf einem gewaltigen Holzstoß Bilder, Tiere, allerlei Habe und vielleicht auch einmal Menschen verbrannt, deren Reste sich in der Asche der Scheiterhaufen wiederfanden. In dieser Beleuchtung gewinnt die Notiz bei Pseudo-Lukian erhöhte Bedeutung. Jene athenische Nachbildung des Scheiterhaufens des Herakles entstammt wohl nicht nur dem Mythus, der in späterer Zeit sonst die Riten vielfach beeinflußt hat, sondern mag ein Ausläufer des wirklichen, eigentlich ötäischen Kultgebrauchs sein.

Durch den Vergleich jener mittelgriechischen Jahresfeuergebräuche war ich zu der Vermutung geführt worden, daß die Selbstverbrennung des Herakles auf dem Oite ein aitiologischer Mythus sei, der aus der Verbrennung einer menschengestaltigen Puppe in dem Jahresfeuer entstanden war. Das war aber nur eine lose Vermutung, solange der Ritus des Jahresfeuers nicht auf dem Oite nachgewiesen war. Den Beweis hat die Archäologie geliefert, und dadurch dürfte die Sache gesichert sein. Wenn wirklich einmal Menschen in diesem Feuer verbrannt worden sind, wird die Deutung um so eindringlicher. Die umgekehrte Verknüpfung, daß der ötäische Kultgebrauch aus dem Mythus entstanden ist, ist ausgeschlossen, da das Jahresfeuer auf dem Oite in die archaische Zeit hinaufgeht und da der Brauch sich zu einer besonders in Mittelgriechenland verbreiteten, heimischen Gruppe von Riten stellt. So ist die packende Schlußszene des Heraklesmythus auf griechischem Boden und aus griechischem Gebrauch entstanden. Ihre volle Gewalt hat sie freilich erst durch die Deutung auf die Apotheose des Helden und die Einfügung in die Deianeirasage erhalten; davon habe ich hier nicht zu reden.

Altrömischer Regenzauber

Von Ernst Samter in Berlin

Vor der *porta Capena* in Rom, in der Nähe des Marstempels befand sich ein Stein, den man den *lapis manalis* nannte. Wenn Dürre herrschte, wurde er durch die *pontifices* in die Stadt geführt, worauf, wie man glaubte, sofort Regengüsse erfolgten.[1] Wissowa[2] nimmt an, daß der Ritus schon im Ausgang der Republik außer Gebrauch gekommen sei, weil in der Anmerkung 1 angeführten Festusstelle das Imperfektum steht, an einer anderen Festusstelle *quondam* hinzugesetzt wird[3], und Varro den Ausdruck *apud antiquissimos* braucht. Diese Annahme ist aber keineswegs sicher. Aus der Berufung auf die *antiquissimi* bei Varro folgt mit Sicherheit nur, daß der Brauch schon bei den ältesten Schriftstellern erwähnt war, nicht aber, daß er nur bei diesen *antiquissimi* berichtet war, zu Varros Zeit aber nicht mehr existierte.[4] Das Imperfektum und das *quondam* aber in der Epitome des Festus braucht nicht notwendig auf Verrius zurückzugehen, es kann vielmehr auch von Paulus herrühren, der, wie Morgan hervorhebt[5], regelmäßig

[1] Fest. *epit.* p. 128 (Text der Ausgabe v. Lindsay, Seiten- u. Zeilenzahlen nach O. Müller). *manalem vocabant lapidem etiam petram quandam, quae erat extra portam Capenam iuxta aedem Martis, quam cum propter nimiam siccitatem in Urbem pertraherent, insequebatur pluvia statim eumque, quod aquas manarent, manalem lapidem dixere.* Serv. interpol. *Aen.* III, 175: *manabat] fluebat. hinc et lapis manalis quem trahebant pontifices, quotiens siccitas erat.* Non. p. 547. Varro *de vita pop. Rom.* l. I: *urceolum aquae manalem vocamus, quod eo aqua in trullum effundatur. unde manalis lapis appellatur in pontificalibus sacris, qui tunc movetur, cum pluviae exoptantur: ita apud antiquissimos manale sacrum vocari quis non noverit? unde nomen illius.* [2] Wissowa *Realencycl.* II, 310.

[3] Fest. *epit.* p. 2, 12. *aquaelicium dicitur, cum aqua pluvialis remediis, quibusdam elicitur, ut quondam, si creditur, manali lapide in urbem ducto.*

[4] Außerdem bezieht sich Varro nur für den Ausdruck *manale sacrum* auf die *antiquissimi*. Daß der *lapis manalis* jedenfalls zu seiner Zeit noch existierte, zeigen ja die Präsentia *appellatur, movetur, exoptantur.*

[5] Morgan *Transactions American Philol. Association* XXXII (1901), 103.

das Präsens ins Präteritum ändert, wenn etwas, was Festus beschreibt, zu seiner Zeit nicht mehr üblich war. Da Morgan keine Beispiele angibt, stelle ich einige Belege zusammen.

Fest. p. 129a, 30. *larvas, i. e. manes deos deasque, quod ab inferis ad superos emanent.*

Paul. p. 128, 15. *larvas, i. e. manes, quos deos deasque putabant, quosque ab inferis ad superos emanare credebant.*

Fest. p. 149a, 20. *Minusculae quinquatrus appellantur id. Iun., quod is dies festus est tibicinum, qui colunt Minervam.*

Paul. p. 148, 4. *Minusculae Quinquatrus appellabantur id Iun., quod is dies festus erat tibicinum, qui Minervam colebant.*

Fest. p. 154b, 19. *minuitur populo luctus aedis dedicatione, cum censores lustrum condiderunt, cum votum publice susceptum solvitur.*

Paul. p. 155, 7. *minuebatur populo luctus aedis dedicatione, cum a censoribus lustrum condebatur, cum votum publice susceptum solvebatur.*

Fest. p. 161a, 3. *Mortuae pecudis corio calceos aut soleas fieri Flaminicis nefas habetur, sed aut occisae alioqui aut immolatae, quoniam sua morte extincta omnia funesta sunt.*

Paul. p. 160, 1. *mortuae pecudis corio calceos fieri flaminibus nefas habebatur, quoniam sua morte extincta omnia funesta aestimabantur.*

Fest. p. 190b, 21. *Obsidionalis corona est, quae datur imperatori ei qui obsidione liberavit ab hostibus obsessos. ea fit ex gramine viridi.*

Paul. p. 121, 12. *Obsidionalis corona dicebatur, quae ei, qui obsessos liberasset ab hostibus, dabatur. Ea fiebat ex gramine viridi.*

Fest. p. 243, 9. *Praetextum sermonem quidam putant dici, quod praetextatis nefas sit obsceno verbo uti.*

Paul. p. 244, 4. *Praetextatis nefas erat obsceno verbo uti ideoque praetextatum appellabant sermonem, qui nihil obscenitatis haberet.*

Macrob. III, 5. *Ambarvalis hostia est, ut ait Pompeius Festus, quae rei divinae causa circum arva ducitur.*

Paul. p. 5, 1. *Ambarvales hostiae dicebantur, quae pro arvis a duobus fratribus sacrificabantur.*

Die angeführten Beispiele und zahlreiche andere[1] zeigen zur

[1] Weitere Belege geben folgende Stellen: *mundus* (Fest. p. 154b, 30; (Paul. p. 156, 1), *municipalia sacra* (Fest. p. 157a, 21; Paul. p. 156, 8), *Manes* (Fest. p. 157a, 32; Paul. p. 156, 9), *mensae* (Fest. p. 157b, 25; Paul. p. 156, 12), *Nixi di* (Fest. p. 174b, 33; Paul. p. 175, 11), *October equus* (Fest. p. 178b, 24; Paul. p. 179, 16), *Opalia* (Fest. p. 185a, 33; Paul. p. 184, 3), *offendices* (Fest. p. 205a, 2; Paul. p. 204, 1), *Palatualis flamen* (Fest.

Genüge die Richtigkeit von Morgans Angabe. Es liegt also kein Grund vor zu bezweifeln, daß der Ritus des *lapis manalis* noch weit länger als bis zum Ende der Republik üblich geblieben ist.

Während in den bisher angeführten Stellen des Festus, Servius und Nonius nur von einem *lapis manalis* die Rede ist, lesen wir bei Fulgentius etwas von einer Mehrzahl solcher Steine, und zwar bringt Fulgentius diese untere Berufung auf Labeo in Zusammenhang mit der *disciplina Etrusca:* diese Steine waren zylinderförmig; um Regen zu erzeugen, wurden sie über die Grenzraine gezogen.[1] Mit diesem Zeugnis hat es indes seine besondere Bewandtnis. Fulgentius steht in dem Rufe, Zitate gefälscht zu haben.[2] Lersch sucht zu zeigen, daß auch hier eine Fälschung vorliegt,

p. 245a, 12; Paul. p. 244, 3), *puls* (Fest. p. 245a, 33; Paul. p. 244, 11), *pestifera auspicia* (Fest. p. 245b, 18; Paul. p. 244, 18), *praeciamitatores* (Fest. p. 249b, 20; Paul. p. 248, 4), *procincta classis* (Fest. p. 249b, 22; Paul. p. 248, 13), *penus* (Fest. p. 250a, 34; Paul. p. 251, 1), *penetrale sacrificium* (Fest. p. 250b, 15; Paul. p. 251, 6), *Quirinalia* (Fest. p. 254b, 3; Paul. p. 255, 5), *Regalia exta* (Fest. p. 289a, 27; Paul. p. 288, 6), *Sororium tigillum* (Fest. p. 297a, 11; Paul. p. 307, 2), *succidanea hostia* (Fest. p. 302a, 23; Paul. p. 303, 3), *supervaganea avis* (Fest. p. 305b, 6; Paul. p. 304, 5), *strues* (Fest. p. 310b, 25; Paul. p. 311, 9), *stroppus* (Fest. p. 313a, 12; Paul. p. 311, 9), *strena* (Fest. p. 313a, 27; Paul. p. 312, 3), *sacrificulus rex* (Fest. p. 318a, 29; Paul. p. 319, 3), *sagmina* (Fest. p. 321a, 21; Paul. p. 320, 3), *Septimontium* (Fest. p. 340a, 7; Paul. p. 341, 2), *struppi* (Fest. p. 347b, 34; Paul. p. 346, 3), *suffibulum* (Fest. p. 348a, 25; Paul. p. 349, 8), *sistere fana* (Fest. p. 351c, 4; Paul. p. 350, 1), *viatores* (Fest. p. 371b, 15; Paul. p. 370, 4). Nach Morgans Angabe fügte Paulus in solchen Fällen auch *quondam* oder ähnliches ein. Ich habe dafür keinen weiteren Beleg (außer unserer Stelle p. 2, 12) gefunden. Vielleicht habe ich ihn übersehen, aber auch wenn sich kein anderes Beispiel findet, wird man nach den angeführten Beispielen, in denen Paulus das Imperfektum einsetzt, um damit anzugeben, daß der Brauch zu seiner Zeit nicht mehr üblich sei, wohl ohne weiteres annehmen dürfen, daß auch das *quondam*, das dem gleichen Zwecke dient, von ihm herrühre.

[1] Fulgent. (p. 559) ed. Helm p. 112, 11. *Quid sint manales lapides] Labeo qui disciplinas Etruscas Tagetis et Bacitidis quindecim voluminibus explanavit, ita ait: „Fibrae iecoris sandaracei coloris dum fuerint, manales hunc verrere opus est petras", id est quas solebant antiqui in modum cilindrorum per limites trahere pro pluviae commutandam inopiam.*

[2] Lersch *Fulgent. de abstr. serm.* p. 30ff.

er nimmt Anstand an dem griechischen Worte *petras* statt *lapides* und meint, daß *petras* aus Fest. p. 128 stammt und Fulgentius aus der einen *petra* bei Festus willkürlich mehrere Steine gemacht habe. Auch Wissowa[1] glaubt an eine Fälschung. Sicher nachzuweisen ist diese nicht. Das Urteil über Fulgentius ist neuerdings nicht ganz so ungünstig wie früher[2], und ein guter Kenner der *Etrusca disciplina*, Thulin, hält die Echtheit des Labeozitates bei Fulgentius für möglich.[3] Labeo berichtete darin, daß die Regensteine dann verwendet würden, wenn die Leber des Opfertieres eine bestimmte Farbe hätte. Thulin weist nun darauf hin, daß verwandte Dinge auch sonst vorkommen. Auch in der chaldäischen Haruspizin werde die Farbe der Eingeweide in Verbindung mit Wasserprophezeiung gebracht, und in einem chaldäischen Denkmale werde sogar, wie bei Fulgentius, Regenzauber mit der Haruspizin verbunden. Nach Thulins Ansicht ist es deshalb nicht ausgeschlossen, daß Fulgentius hier etwas Wahres überliefert habe. Daß er die fünfzehn *volumina* des Labeo geschwindelt habe, sei auch nicht sicher, denn nach Servius Aen. III, 168 hat Labeo über einen kleinen Teil der etruskischen Disziplin *(di animales)* mehrere Bücher geschrieben, also jedenfalls das Thema sehr ausführlich behandelt. Unmöglich wäre es demnach nicht, daß etwas Richtiges in der Angabe des Fulgentius steckt, da wir aber nicht ermitteln können, wieviel daran wahr ist[4], so ist es doch geboten, bei einer Untersuchung über den *lapis manalis* von dieser Notiz abzusehen. Ich lasse es also dahingestellt, ob irgendein etruskischer Einfluß bei dem Brauche vorliegt oder ob, was ja auch möglich ist, ein dem römischen Brauch verwandter Ritus bei den Etruskern vorkam.[5] Daß jedenfalls die

[1] *Realencycl.* II, 310. Roschers *Lex.* II, 2309.

[2] Vgl. Helm *Rhein. Mus.* 1898, 113.

[3] Thulin *Die etruskische Disciplin* II, 43.

[4] Vgl. Helm a. a. O.: „Alles macht den Eindruck, als ob er nach dem Gedächtnis oder ungenauem Nachschreiben seine Zitate gab, und wo wir die Zitate prüfen können, zeigt sich doch oft eine Spur von Wahrheit."

[5] Gegen etruskischen Ursprung spricht wohl die Beteiligung der *pontifices*.

römische Zeremonie des *lapis manalis* nicht etwa, wie Thulin a. a. O. annimmt, mit der etruskischen Blitzbeschwörung in Zusammenhang steht, das ergibt sich aus allem, was wir über den römischen Ritus wissen, mit völliger Sicherheit; es liegt dafür keinerlei Anhaltspunkt vor.

Die Zeremonie, die mit dem *lapis manalis* vorgenommen wurde, wird von Festus (s. S. 317 Anm. 3) als *aquaelicium* bezeichnet, d. h. Wasserhervorlockung. Derselbe Ausdruck wird für eine Prozession gebraucht, durch die man von Jupiter Regen zu erlangen suchte. Bei großer Trockenheit legten die Beamten ihren Purpur ab und brachten ein Opfertier dar, die verheirateten Frauen aber gingen mit aufgelöstem Haar und nackten Füßen zum Kapitol, um Jupiter um Regen anzuflehen.[1] Wegen der

[1] Petronius 44. *Antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris et Iovem aquam exorabant. Itaque statim urceatim plovebat.*

Tertull. *apol.* 40. *Quotidie pasti statimque pransuri, balneis et cauponis et lupanariis operatis, aquilicia Iovi immolatis, nudipedalia populo denuntiatis. caelum apud Capitolium quaeritis, aversi ab ipso et deo et caelo.*

Tertull. *de ieiunio* 16. *Cum stupet caelum et aret annus, nudipedalia denuntiantur, magistratus purpuras ponunt, fasces retro avertunt, precem indigitant, hostiam instaurant.*

Daß Petronius und Tertullian von demselben Brauche sprechen, was Morgan a. a. O. S. 101 bestreitet, ist nach der Übereinstimmung der Schilderung vollkommen klar: beide erwähnen, daß sich die Zeremonie an Jupiter richtet, beide erwähnen die Nacktheit der Füße, beide das Kapitol (mit dem *clivus* bei Petronius ist natürlich der *cl. Capitolinus* gemeint). Aus dem Imperfektum und dem *antea* bei Petronius kann man daher unmöglich mit Morgan S. 100 schließen, daß der Brauch zur Zeit des Petronius überhaupt nicht mehr existierte; er will nur sagen, daß die Frauen nicht mehr mit alter Frömmigkeit die Zeremonie erfüllten; ebensowenig ergibt sich aus den Worten des Petronius mit Notwendigkeit, daß, wie Morgan S. 101 meint, die Zeremonie nur von verheirateten Frauen, ohne Teilnahme von Beamten vollzogen wurde. Wenn Morgan S. 100 und 102 zweifelt, ob die Schilderung bei Petronius und Tertullian sich auf einen stadtrömischen Ritus beziehe, so beweist gerade die Übereinstimmung der beiden Schriftsteller, daß es sich hier jedenfalls nicht etwa nur um einen lokalen Ritus einer einzelnen Gemeinde handeln kann, sondern um einen allgemein-römischen Brauch. Auf Rom bezieht die *nudipedalia* Hayley *Harvard studies* II, 25, 1.

Barfüßigkeit der Frauen wurde die Prozession *nudipedalia* genannt.[1]

Diese Prozession der *nudipedalia*, die dem Jupiter galt, ist nur von neueren Forschern mit dem Ritus des *lapis manalis* identifiziert worden. So hat zuerst Gilbert[2] den *lapis manalis* mit Jupiter, und zwar mit Jupiter Elicius in Verbindung gebracht und Marquardt[3], Aust[4], Hild[5] und vor allem auch der beste Kenner der römischen Religion, Georg Wissowa[6] sind ihm darin gefolgt. Vereinzelter Widerspruch[7] ist wenig beachtet worden und noch der letzte, der die Zeremonie besprochen hat, Thulin[8] verbindet ebenfalls die Nachrichten über die *nudipedalia* mit denen über den *lapis manalis* und bringt das *aquaelicium* des *lapis manalis* mit Jupiter Elicius zusammen.[9]

Der Name *Elicius* klingt ja an *aquaelicium* an, aber in der römischen Überlieferung[10] hat Jupiter Elicius nichts mit der „Wasserlockung" zu tun, er ist vielmehr der Gott der Blitzlockung, der Blitzbeschwörung. Man hat diese Überlieferung für irrig erklärt, aber ich sehe keinen zureichenden Grund, dies

[1] Über die Bedeutung der Barfüßigkeit vgl. Samter *Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 110ff.

[2] Gilbert *Geschichte und Topographie Roms* 2, 154, 1.

[3] Marquardt *Röm. Staatsverwaltung* III, 2. Aufl., S. 262.

[4] Roschers *Lex.* II, 657f. Aust *Rel. d. Römer* S. 120.

[5] Daremberg Saglio *Diction.* III, 1563.

[6] Wissowa *Religion*[2] S. 121. *Realencycl.* II, 310. Roschers *Lex.* II, 2308

[7] Morgan a. a. O. E. Hoffmann *Rhein. Mus.* 1895, 494. Fowler, der früher (*Roman festivals* p. 232) an dem Zusammenhange des *lapis manalis* mit Jupiter Elicius zweifelte, meinte später (*Journal of Rom. stud.* II, 23) der *l. manalis* sei ursprünglich nur der Name für den Stein des Jupiter Elicius gewesen.

[8] *Realencycl.* X, 1129.

[9] Aust Roschers *Lex.* II, 650f.

[10] Deubner (*Neue Jahrb.* XXVII [1911], S. 334,3) nimmt an, der *l. manalis* sei ursprünglich zum Regenzauber benutzt worden, später habe Jupiter den Ritus okkupiert. Daher sei der Stein verschwunden, um Gebeten und Opfern Platz zu machen. Auch zu dieser Annahme scheint mir kein Grund vorzuliegen.

Angaben der römischen Schriftsteller Lügen zu strafen.[1] Jupiter Elicius hatte einen Altar auf dem Aventin.[2] Der *lapis manalis* aber, der mit ihm zusammengehören soll, lag nicht auf dem Aventin, sondern, wie oben S. 316 Anm. 1 angeführt, neben dem Marstempel vor der *porta Capena*, und es scheint mir eine recht unvollkommene Lösung der Schwierigkeit, wenn man sagt, der Altar des Jupiter Elicius habe sich nicht weit von der Stelle befunden, wo der Stein lag[3], oder der Stein habe unterhalb des Aventin gelegen.[4] Ist daher das von Petronius und Tertullian geschilderte *aquaelicium*, d. h. die Jupiterprozession, mit dem Ritus des *lapis manalis* identisch, so müßte man an eine andere Form des Jupiter denken. Aber auch dagegen sprechen mancherlei Bedenken. An vier Stellen wird der *lapis manalis* erwähnt, an drei Stellen die *nudipedalia*. Aber an keiner der drei letzteren Stellen wird etwas vom *lapis manalis*, an keiner der vier ersteren etwas von der Jupiterprozession gesagt. Ersteres wäre noch zu erklären, wenn man mit Wissowa annähme, daß der Brauch des *lapis manalis* schon im Ausgange der Republik abgekommen sei[5], wozu ja aber, wie wir sahen, kein zwingender Grund vor-

[1] Aust (Roschers *Lex.* a. a. O.) nimmt an, daß alle Zeugnisse, die den Jupiter Elicius mit den Blitzen zusammenbringen, auf Valerius Antias zurückgehen, dem wir bei seiner bekannten Unzuverlässigkeit um so weniger Glauben schenken dürften, als andere Zeugnisse uns eines Besseren belehrten. Solche anderen Zeugnisse aber liegen tatsächlich nicht vor; aus Varro *de l. L.* VI, 94, den Aust anführt, läßt sich keinerlei Schluß über die Bedeutung von Elicius ziehen. Vgl. gegen Austs Annahme auch Morgan a. a. O. S. 106,2.

[2] Varro *de l. L.* VI, 94: *sic Elicii Iovis ara in Aventino.*

[3] Wissowa *Rel.* 121.

[4] Wissowa *Realencycl.* II, 310. — Gilbert a. a. O. II, 154,1, der zugibt, daß gegen den Zusammenhang des *lapis manalis* mit Jupiter der Aufbewahrungsort vor der *porta Capena* zu sprechen scheine, meint, die *vallis Egeriae*, die sich bis außerhalb der späteren *porta Capena* erstreckte, habe von Hause aus zum Aventin gehört. Ganz phantastisch ist seine weitere Vermutung, die eindringenden Tusker, die die *vallis Egeriae* in Besitz genommen, hätten sich den alten *lapis manalis*, der einst hierher und zum Aventin gehörte, angeeignet und nach dem von ihnen errichteten Marsheiligtum überführt.

[5] S. oben S. 317.

liegt, das andere aber wäre in jedem Falle höchst merkwürdig, wenn beide Zeremonien wirklich identisch wären, — denn daß etwa die *nudipedalia* erst nach Varro und Verrius eingeführt seien, ist ganz unwahrscheinlich.[1] Gegen den Zusammenhang mit dem Jupiterkulte spricht ferner die Angabe über den Aufbewahrungsort des *lapis manalis*. Daß er nicht beim Altar des Jupiter Elicius lag, war eben schon betont, aber er befand sich ja überhaupt nicht an einem dem Jupiter geweihten Platze, sonst wäre dies bei Festus erwähnt und nicht der Marstempel als nächstgelegene Lokalität für die Bezeichnung des Ortes verwendet. Schließlich: der Priester des Jupiter ist der *flamen Dialis*, wäre also der *lapis manalis* dem Jupiter geweiht gewesen, so hätte er und nicht die *pontifices*[2] bei der Zeremonie die Hauptrolle haben müssen.[3] Aus alledem ergibt sich zur Genüge, daß der *lapis manalis* mit Jupiter nicht in Verbindung steht. Die Prozession der *nudipedalia* und die mit dem *lapis manalis* werden beide *aquaelicium* genannt, weil sie beide dem gleichen Zwecke dienen, sie haben aber sonst nichts gemeinsam. Daß es mehrere Arten von Aquaelicien gab, sagt Festus ganz deutlich: der Regen wird durch mancherlei Mittel *(quibusdam remediis)* hervorgelockt, wie zum Beispiel *(ut)* dadurch, daß man den *lapis manalis* in die Stadt führte.[4] Dies „zum Beispiel" beweist klar, daß der Schreiber dieser Worte, d. h. doch wohl Verrius, noch eine andere Art *aquaelicium* gekannt hat.

[1] Gegen jungen Ursprung des Festes spricht schon der altertümliche Ritus der Barfüßigkeit. Deubner, der eine Ersetzung des *lapis manalis*-Ritus durch die *nudipedalia* annimmt (s. oben S. 322 Anm. 10), gibt nicht an, wann sie erfolgt sein soll. Daß zu Varros Zeit der Ritus jedenfalls noch üblich war, ergab sich oben aus Varros Worten.

[2] Serv. interpol. *Aen.* III, 175 (oben S. 317 Anm. 1).

[3] Dies Bedenken hebt Warde Fowler (*Roman festivals* S. 232) hervor.

[4] Daß es zwei verschiedene Arten des *aquaelicium* gab, hatte schon Preller (*Röm. Mythologie*[3] I, 354) gesehen, er irrte aber, wenn er wegen der Aufbewahrung neben dem Marstempel den *lapis manalis* mit Mars in Verbindung brachte. Die Erwähnung der Nähe des Marstempels bezeichnet hier nur den Aufbewahrungsplatz des Steines deutlicher.

Wir müssen also bei der weiteren Erörterung die beiden Formen des *aquaelicium* gänzlich auseinanderhalten. Die von Petronius und Tertullian geschilderte Art bedarf weiter keiner Erklärung: man fleht bei der Dürre eben zu dem Gotte, der den Regen sendet. Welche Bewandtnis aber hat es mit dem *lapis manalis*?

Usener hat einmal die Vermutung ausgesprochen, es handle sich dabei um die primitive Nachahmung des Donnerwagens.[1] Diese Erklärung hat Wissowa[2] angenommen, ebenso Thulin.[3] Durch die Aufnahme in Wissowas Handbuch ist der Vermutung Useners, die wohl nur ein Augenblicksgedanke war[4], eine weite Verbreitung gegeben. Aber bei aller schuldigen Ehrfurcht vor dem ἀρχηγέτης der Religionswissenschaft kann und muß man sagen, daß er hier wohl kaum das Rechte getroffen hat. Es spricht eigentlich nichts für diese Erklärung. Der *lapis manalis* ist kein Wagen, und nichts weist in der Überlieferung darauf hin, daß man mit ihm ein Donnergeräusch verursacht habe.[5] Die Vermutung ist wohl nur durch die irrtümliche Verbindung des *lapis manalis* mit Jupiter entstanden und ebendeswegen von Wissowa aufgenommen worden.

Preller[6] sieht in dem „Schleifen und Walzen" des *lapis manalis* „eine sinnbildliche Darstellung des über die Felder und Raine dahinströmenden Wassers". Diese Annahme beruht nur auf der Stelle des Fulgentius, auf die allein man aus den oben angegebenen Erwägungen nicht gut eine Erklärung gründen kann.

[1] Usener *Rhein. Mus.* LX, 19,1 = *Kl. Schr.* IV, 487,53.

[2] Wissowa *Rel.* 121.

[3] Thulin *Etrusk. Disciplin* I, 121. II, 44. *Realencycl.* X, 1129.

[4] Usener hat sie nur in einer kurzen Anmerknng ohne eingehendere Begründung vorgebracht.

[5] Über einen griechischen Wagen, der zur Regenerzeugung verwendet wurde (Antigon. *hist. mirac.* 15), und den man als Donnerwagen bezeichnet hat, vgl. Morgan a. a. O. p. 95. Furtwängler *Meisterwerke* S. 259ff. Hier handelt es sich aber wirklich um einen Wagen. Vgl. auch die Bronzemünzen bei Furtwängler a. a. O. Fig. 34.

[6] Preller *Röm. Mythologie*[3] I, S. 354f.

Gilbert[1] glaubt, daß der *lapis manalis* ein in Form eines Kruges ausgehöhlter Stein war, aus dem man Wasser ausgoß, um durch diese dramatische Wiedergabe des Regens diesen selbst hervorzulocken.[2] Wassergefäße werden öfters beim Regenzauber verwendet. In Kanton z. B. füllt man bei langer Trockenheit Wasser aus dem bei dem Ort gelegenen „Drachenquell" in kleine Krüge und Kinder sprengen dann aus diesen das Wasser als „Regensaat" auf die Felder.[3] Es wäre demnach an sich möglich, daß auch in Rom ein ähnlicher Ritus bei der Dürre vollzogen worden wäre. Indes wenn wirklich der *lapis manalis* eine Krugform gehabt hätte, so wäre das wohl sicher in den Nachrichten mindestens irgendwie angedeutet. Gilbert meint freilich, daß der Stein krugförmig gewesen sei, gehe aus Varros Worten bei Nonius (s. oben S. 317 Anm. 1) hervor:

„Die Worte *urceolum aquae manalem vocamus, quod eo aqua in trullum effundatur. unde manalis lapis appellatur* zeigen, daß Varro den *manalis lapis* mit dem *urceolus* = *aquaemanalis* vergleichen will; die folgenden Worte sodann *ita apud antiquissimos manalem sacrum vocari quis non noverit? unde nomen illius* zeigen, daß Varro auch wieder den *sacrum manalem* mit dem *urceolus* resp. *lapis manalis* resp. *aquaemanalis* gleichsetzen will."[4] Was zunächst die Schlußbemerkung angeht, so erledigt sie sich dadurch, daß jedenfalls *manale sacrum*, nicht *manalem sacrum* zu lesen ist. Aus den Anfangsworten der Varrostelle aber ergibt sich keineswegs sicher, daß Varro den *lapis manalis* dem *urceolus aquaemanalis* gleichsetzt. Er will wohl nur sagen, daß der Name des *lapis manalis* den gleichen Ursprung habe wie der des *aquaemanalis*, d. h. von *manare* abgeleitet sei.

[1] Gilbert a. a. O. (oben S. 322 Anm. 2).

[2] Gilberts Erklärung wird gebilligt von Aust *Rel. d. Römer* S. 120 und Morgan a. a. O. (oben S. 317 Anm. 5) S. 104. Fowler *Roman festivals* S. 232 nimmt an, daß der Ritus des *lapis manalis* entweder so oder auf die weiter unten angegebene Art zu erklären sei.

[3] Schurtz *Urgeschichte der Kultur* S. 598. Vgl. auch das S. 599 abgebildete Gerät für Regenzauber aus Ostafrika. [4] Gilbert a. a. O. 2, 154, 1.

Die Krugform des Steines ist also nicht bezeugt. Anderseits scheint daraus, daß Varro den Namen von *manare* ableitete — ob die Ableitung richtig ist, wird nachher noch zu erörtern sein —, doch vielleicht hervorzugehen, daß das *manare*, also das Wasser beim *lapis manalis* irgendeine Rolle spielte. Deshalb scheint mir die Annahme nahe zu liegen, daß der Stein zur Erzeugung von Regen mit Wasser begossen wurde, ein Verfahren, das sehr häufig bei Regensteinen angewendet wird. Einige Beispiele mögen den Brauch verdeutlichen.

In Samoa tragen die Priester bei großer Trockenheit einen Stein, den man sorgfältig aufbewahrt, und der den Gott des Regens verkörpern soll, zu einem Flusse und benetzen ihn darin.[1] In Neu-Südwales steigt der Zauberer, um Regen zu erzeugen, in ein Flußbett, gießt Wasser über einen flachen, runden Stein und verbirgt ihn dann.[2] Bei einem anderen Stamme in Neu-Südwales bricht der Regenmacher von einem Quarzstück ein Stückchen ab und wirft es zum Himmel, dann hüllt er den Rest in Federn, benetzt ihn mit Wasser und versteckt ihn dann sorgfältig.[3] Bisweilen werden statt des Wassers auch andere Flüssigkeiten zum Benetzen der Steine verwendet. Auf den Fidschi-Inseln gibt es magische Steine, die Regen zu erzeugen vermögen. Bei anhaltender Trockenheit wird dem Zauberer, der einen solchen Stein besitzt, „Kawa" gebracht, er trinkt davon und besprengt dann mit dieser Flüssigkeit den Stein mindestens viermal hintereinander, bisweilen noch öfters, bis Regen fällt.[4]

Man hat diese Bräuche als sympathische Magie, als Analogiezauber bezeichnet.[5] Der Analogiezauber ist ja weit verbreitet. Dadurch, daß man ein Kind in den Schoß der Braut setzt, glaubt

[1] Turner *Samoa* S. 45. Frazer *The golden bough*[2] I, 109.

[2] A. L. P. Cameron *Journal Anthropological Inst.* XIV (1883), S. 362. Frazer a. a. O. S. 109. [3] Cameron, Frazer a. a. O.

[4] J. de Marsan *Anthropos* IV, S. 1094. E. Rougier *Anthropos* II, S. 994. Berkusky *Mitteilungen d. Anthropol. Gesellschaft in Wien* XLIII (1913), S. 296.

[5] Fowler a. a. O. S. 232. Frazer a. a O. S. 112.

man ihrer Ehe Fruchtbarkeit zu verschaffen.[1] Durch eine Begattung auf dem Acker bewirkt man Schwangerwerden, d. h. Fruchtbarkeit der Erde.[2] Durch Pfeifen lockt man Wind herbei[3], und ähnliche Bräuche gibt es viele. Ebenso nun erzwingt man den Regen, indem man ihn durch Aussprengen des Wassers künstlich nachahmt.[4]

Die Erklärung ist zweifellos richtig, aber sie trifft in bezug auf die Regensteine doch nur die eine Seite der Sache. Ein Analogiezauber ist das Ausgießen des Wassers. Solches Aussprengen von Wasser zur Regenerzeugung findet auch ohne Verwendung von Steinen oder sonstigen Gegenständen statt. Auf Java wird, wenn alle Gebete um Regen erfolglos geblieben sind, ein dreitägiges Fasten angeordnet, dann ziehen alle, Männer, Frauen und Kinder, auf das Feld, wo der Imam unter freiem Himmel einen Gottesdienst abhält. Alle Anwesenden ziehen ihr Obergewand über den Kopf, als ob es heftig regne, nehmen nach Beendigung des Gottesdienstes ein Opfermahl ein und bespritzen schließlich sich gegenseitig mit Wasser.[5] Die Regenmacher der Australier füllen ihren Mund mit Wasser und spritzen es nach der Richtung, aus der die regenbringenden Wolken zu kommen pflegen.[6]

Da somit der Stein nicht notwendig zur Ausführung des Regenzaubers gehört, so bedarf es noch einer anderen Erklärung dafür, warum bestimmte Steine dabei verwendet werden. Das ist an sich klar, wird aber wohl noch deutlicher durch die Tatsache, daß man öfters von Steinen, auch ohne daß sie mit Wasser benetzt werden, Regen zu erlangen sucht.[7] Auf einer der Hebriden gibt es ein Kreuz aus Stein, das als „Wasserkreuz" bezeichnet wird. In alten Zeiten richteten die Bewohner der Gegend das Kreuz auf, wenn sie Regen

[1] Samter *Neue Jahrbücher* XXXV (1915) S. 93ff.

[2] Dieterich *Mutter Erde* S. 99.

[3] Liebrecht *Zur Volkskunde* S. 332, nr. 173 a, b. Sartori *Sitte und Brauch* II, 160, 1.

[4] Vgl. Nilsson *Primitive Religion* S. 31. [5] Berkusky a. a. O. S. 275.

[6] A. W. Howitt *Journal of the Anthropological Inst.* 16 (1887) S. 34 f.

[7] Frazer a. a. O. S. 112.

wünschten. Wenn genügend Regen gefallen war, legten sie es auf die Erde.[1] Auf einer der Neu-Hebriden legt der Regenmacher Blätter einer bestimmten Pflanze in die Höhlung eines Steines, darauf zerstoßenen Pfeffer und schließlich einen Stein, der die Eigenschaft besitzt, Regen hervorzubringen. Dann bedeckt er das Ganze, indem er eine Beschwörung murmelt. Nach einiger Zeit steigt ein Dampf zum Himmel, wo er Wolken und Regen hervorruft.[2] Auf dem Latmosgebirge genoß noch im 10. Jahrhundert ein heiliger Stein Verehrung; man wallfahrtete zu ihm, um Regen zu erflehen.[3]

Bei manchen dieser Regensteine erklärt sich die Benutzung daraus, daß sie als Sitz eines Geistes gelten. In einem kleinen Tale in Kalifornien steht ein Felsblock, in dem ein Wettergeist hausen soll. Um ihn zu veranlassen, Regen zu senden, ziehen die Indianer zu diesem Felsblock, tragen hier dem Geist ihre Bitte vor und übergießen den Stein mit Wasser, in das bestimmte Wurzeln gelegt sind.[4] Die gleiche Vorstellung liegt jedenfalls da zugrunde, wo Opfergaben neben den Stein gelegt werden: in der Nähe der Ortschaft Laizy (im *Département Saône et Loire*) liegt ein riesiger Stein, dessen Oberfläche eine Vertiefung zeigt, die der Sage nach durch den Huf des Pferdes des heiligen Julius entstanden sein soll; bei Regenmangel gehen die Bewohner der umliegenden Ortschaften zu diesem Steine, gießen geweihtes Wasser in die Vertiefung und rühren unter Gebeten um Regen das Wasser mit einem Buchsbaumzweig um; zuweilen werden auch aus Geld oder Lebensmitteln bestehende Opfergaben neben den Stein gelegt.[5] In Neukaledonien begießt man bei Regenmangel einen Stein mit Wasser, in das vorher bestimmte Kräuter gelegt sind, und der Zauberpriester bietet diesem Steine Opfergaben an

[1] Frazer a. a. O. S. 112.

[2] Frazer a. a. O. S. 112.

[3] Usener *Kl. Schr.* IV, 198.

[4] P. E. Goddard *Life and culture of the Hupa, University of California Publications, American Archaeology and Ethnology* Bd. I (1903/4), 79. Berkusky a. a. O. S. 297.

[5] Berkusky a. a. O. S. 294.

und trägt ihm die Bitte um Regen vor.[1] Wie ein Stein, den man als Sitz eines Geistes ansieht, zur Regenerzeugung mit Wasser begossen wird, so geschieht das Gleiche oder Ähnliches auch mit Statuen von Heiligen.[2] Noch bis gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts wurde in einem Dorfe der Provence an dem Tage des Schutzpatrons des Ortes die Statue des Heiligen an einer in der Nähe gelegenen Quelle vorbeigeführt, drohte aber Trockenheit, so tauchte man sie hinein; dasselbe geschah auch zu anderen Zeiten, wenn es lange nicht geregnet hatte.[3] Im Departement Nièvre liegt eine dem heiligen Gervais geweihte Quelle, bei der die Bewohner der Umgegend bei großer Dürre um Regen beteten; blieben die Gebete erfolglos, so wurde zuweilen die alte steinerne Statue des Heiligen in die Quelle geworfen.[4] In einem Tempel in Bengalen stehen die Statuen zweier Gottheiten, die bei großer Dürre von mehreren hundert Brahmanen mit Wasser begossen wurden.[5] In solchen Fällen soll also der Heilige oder der Geist, der in dem Steine wohnt, den Regen spenden, der Wunsch aber, den man hegt, wird nicht nur durch Worte, sondern in drastischer Form durch das Begießen mit Wasser oder das Eintauchen ins Wasser zum Ausdruck gebracht.[6]

Man hat die Zeremonien, bei denen ein Bild eines Heiligen ins Wasser geworfen wird, auch als eine Bestrafung des Heiligen aufgefaßt[7], der natürlich an die Stelle eines alten Gottes getreten ist. Da solche Züchtigungen von Fetischen und ähnlichem ja vorkommen, so ist diese Auffassung auch hier möglich. Erwägt man aber die Fälle, in denen dem Steine oder Bilde Opfer dargebracht werden, und diejenigen, in denen Bild oder Stein nicht ins Wasser geworfen, sondern nur besprengt wird, so ist doch

[1] Berkusky a. a. O. S. 296. [2] Frazer a. a. O. S. 111 f.

[3] Bérenger-Féraud *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris, série* IV, Bd. II (1891), 305 ff. Berkusky a. a. O. 280 f.

[4] Hervé *Bull. et mém.* etc. (s. vorige Anmerkung) Bd. III (1892) 530.

[5] *Folk-Lore* IX (1898), 278. Berkusky a. a. O. S. 297.

[6] Berkusky a. a. O. S. 281.

[7] Bérenger-Féraud a. a. O. S. 307, de Mortillet ebenda S. 310.

die vorher gegebene Erklärung wahrscheinlicher.[1] Natürlich kann trotzdem der Gedanke an eine Züchtigung hier und da hinzugetreten sein, da ja eine Kreuzung von Motiven im religiösen Volksbrauche keine Seltenheit ist.[2] Bemerkenswert ist der von Mortillet a. a. O. mitgeteilte Brauch aus Carpentras in Südfrankreich. Hier betet man in einer Kirche, wenn man Regen wünscht. Dauert die Trockenheit an, so holt man in feierlicher Prozession aus einer mehrere Kilometer entfernt im Gebirge gelegenen Kapelle die Statue eines Heiligen. An der Spitze gehen junge Leute, die in alter Zeit ganz nackt waren, jetzt nur eine Art Trikot tragen. Diese jungen Leute nehmen den Heiligen auf ihre Schulter und laufen mit ihm eiligst zur Kirche von Carpentras. Nachdem sie dort die Statue untergebracht, stürzen sie sich sofort in einen kleinen Teich. Neun Tage wird der Heilige ausgestellt, unter Gebeten und religiösen Zeremonien. Tritt innerhalb dieser Tage Regen ein, so bringt man feierlich den Heiligen wieder in seine Kapelle. Andernfalls wirft man die Statue in den Teich, in der Nacht holt man sie wieder heraus und bringt sie, fast heimlich, in die Kapelle zurück. Hier scheint wirklich eine Bestrafung vorzuliegen, aber das Bad der jungen Leute kann doch auch hier wohl nur als eine Andeutung des Wunsches nach Wasser oder, was im Grunde kein wesentlicher Unterschied ist, als eine Art Analogiezauber aufgefaßt werden.

Nicht alle Steine aber, die zum Regenzauber verwendet werden, gelten als Geistersitz. Manchen schreibt man magische Kräfte zu, weil sie durch ihre Herkunft — das gilt namentlich von den Meteorsteinen —, ihre auffallende Form, ihre Seltenheit als etwas Besonderes erscheinen.[3] Ist nun auch bei weitem nicht

[1] Verwandt sind auch die von Mannhardt behandelten Bräuche der Wassertauche und Wasserbesprengung, und auch sie sprechen für die von mir angenommene Erklärung. Vgl. Mannhardt *Wald- u. Feldkulte* I, Register unter „Wassertauche", II, Register unter „Regenzauber"; *Mythol. Forschungen*, Reg. unter „Wasser". Vgl. auch die von J. Grimm *Deutsche Myth.*[4] I 493 ff. angeführten Bräuche.

[2] Samter *Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 1. [3] Berkusky a. a. O. S. 293 f.

in jedem Falle zu ermitteln, was den Anlaß zur Verwendung gerade dieses Steines gegeben hat, so muß man doch überall die Frage danach aufwerfen, und so auch beim *lapis manalis*. Auch wenn wir bei ihm ein Besprengen mit Wasser annehmen, dürfen wir uns nicht mit der Erklärung als Analogiezauber beruhigen, sondern müssen wenigstens versuchen zu ermitteln, weshalb man gerade von diesem Stein Regen erwartete. Das ist um so notwendiger, als die Besprengung mit Wasser ja nicht überliefert[1], also nicht gesichert ist. Gibt es nun beim *lapis manalis* einen Anhaltspunkt, von dem aus wir zu einer Erklärung dafür gelangen könnten, warum man gerade ihn bei der Regenprozession verwendet?

Bei unserer Besprechung der Nachrichten über den *lapis manalis* habe ich bisher eine Mitteilung der Epitome des Festus nicht erörtert. Den oben S. 317 Anm. 1 angeführten Angaben gehen folgende Worte voran: *Manalem lapidem putabant esse Ostium Orci*[2], *per quod animae inferorum ad superos manarent qui dicuntur manes.*

Wissowa hat in seiner „Religion der Römer" diese Notiz überhaupt nicht erwähnt, wir haben aber keinerlei Grund und Recht, die zwar vereinzelte, aber an sich durchaus unanstößige Nachricht zu verwerfen. *Lapis manalis* hieß also auch der Stein, der den Eingang zur Unterwelt verschloß, d. h. den *mundus*[3], die Opfer-

[1] Berücksichtigen muß man freilich, daß unsere Hauptquelle Verrius ist, dessen Mitteilung nur in doppelter Verkürzung vorliegt.

[2] Der Ausdruck *Ostium Orci* klingt poetisch, vermutlich hatte Verrius hier den Vers eines älteren Dichters zitiert.

[3] Steuding in Roschers *Lex.* II. 250. Wissowa *Rel.* 234. — Fowler (*Journal Roman studies* II, 26 f.) meint, der *mundus* sei ursprünglich nur ein Behälter für Saatkorn gewesen, daraus erklärten sich die Tage, an denen der *mundus* geöffnet wurde. Der Name *lapis manalis* habe ursprünglich nur den Stein des Jupiter Elicius bezeichnet und sei nur durch irrige Erklärung des Namens auf den *mundus*-Stein übertragen worden. Erst später sei der *mundus*, der zur götterlosen Schicht des römischen Kultes gehöre, unter etruskischem Einfluß mit dem Totenkult in Verbindung gebracht worden. Daß indes der Totenkult nicht zur ältesten Schicht der römischen Religion gehört habe, ist ganz unwahrschein-

grube, durch welche die Seelen, Manen, in die Oberwelt stiegen, und von den Manen hatte er demnach seinen Namen erhalten. Von dem Namen dieses *lapis manalis* aber kann man dann, wie E. Hoffmann[1] schon vor Jahren hervorhob, den Namen des Steines an der *porta Capena* unmöglich trennen, also muß auch der Name des letzteren nicht von *manare*, sondern von *manes* abgeleitet werden[2]; auch der Stein, von dem man Regen erwartete, steht im Zusammenhang mit dem Dienste der Seelen. Oder ist ein Zusammenhang von Regenzauber und Seelendienst unmöglich oder an sich so unwahrscheinlich, daß wir deswegen von dieser Annahme abstehen müßten? Bräuche anderer Völker geben Antwort auf diese Frage. Die Vergleichung kann zwar, wie stets, für den Einzelfall nichts beweisen, aber sie schärft unseren Blick und zeigt uns, was möglich ist.

Bei den Wanika und bei den Basuto in Afrika werden die Toten um Regen angerufen.[3] Die Suaheli gehen bei Trockenheit zu den Gräbern der Vorfahren. Folgt auf die dort ausgesprochene Bitte kein Regen, so führen sie einen Ochsen durch den ganzen Ort, auch überall dahin, wo Gräber sind, und opfern ihn dann.[4] Die Regenmacher der Wagogo in Deutsch-Ostafrika

lich. Hätte F. recht damit, daß der *mundus* ein Kornbehälter gewesen sei, so könnte das nur so aufgefaßt werden, wie es Frazer in einem von Fowler a. a. O. S. 30 abgedruckten Briefe erklärt: Die Totengeister wachen über das Gedeihen der Ernte, ihrem Schutze wird daher das Saatkorn anvertraut. Zu der Annahme, daß der Name des *lapis manalis* nur durch „irrige Erklärung" auf den Verschluß des *mundus* übertragen sei, liegt keinerlei Berechtigung vor, um so weniger, als ja die römischen Berichterstatter das Wort *manalis* gar nicht von *manes*, sondern von *manare* ableiten. Auch in bezug auf den *mundus*-Stein heißt es ja in der oben angeführten Stelle: *per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes*, d. h. trotz der Erwähnung der Manen wird offenbar *manalis* mit *manare* zusammengebracht.

[1] S. oben S. 322 Anm. 7.

[2] Für wahrscheinlich hält diese Ableitung auch J. A. Hild in Daremberg-Saglios *Dict.* III, 2, 1562.

[3] Andrian-Warburg *Ethnographisches und Prähistorisches* S. 165f.

[4] Velten *Sitten und Gebräuche der Suaheli* S. 311. Berkusky a. a. O. S. 300.

opfern den Geistern der Toten schwarze Hühner, schwarze Rinder oder schwarze Schafe.[1] Die Kaffern gießen nach der Totenfeier einen Aufguß von Zwiebel auf das Grab und rufen dabei „Regen, Regen“.[2] Die Wadoë fegen bei Dürre die Erde über die Gräber der Häuptlinge und bauen dort bisweilen eine Hütte, in die sie Essen stellen.[3] Die Sotho in Transvaal bringen bei Dürre auf dem Grab eines Häuptlings Tieropfer dar.[4] Die Betschuanen schlachteten früher bei anhaltender Trockenheit auf dem Grabe eines angesehenen Häuptlings einen schwarzen Stier; nachdem das Fleisch verzehrt und das Fell und die Eingeweide in dem Grabe verscharrt waren, wurde auf dem Grabe ein mächtiges Feuer entzündet, in dem die Knochen des Stieres verbrannt wurden. Dabei wurde gebetet: „Wir sind gekommen, um Regen zu erbitten.“[5] In Mexiko werden die Geister der Verstorbenen für die Schutzdämonen gehalten, die, hinter den Wolken verborgen, das befruchtende Naß aus diesen über die Felder ausgießen.[6]

Aus den angeführten Beispielen ergibt sich zur Genüge, daß von den Seelen auch bei anderen Völkern sehr häufig Regen erhofft und erfleht wurde; um so weniger wäre es berechtigt und zulässig, für die Römer den aus der Mitteilung der Epitome des Festus sich ergebenden Zusammenhang des Regensteins mit den Manen zu bestreiten. Wie aber dieser Zusammenhang des näheren zu denken ist, darüber sind wir leider auf Vermutungen angewiesen. Ich lege im folgenden einige Möglichkeiten dar, bin mir aber voll bewußt, daß es sich dabei eben nur um Möglichkeiten handelt.

lapis manalis hieß, wie wir sahen, auch der Stein, der den *mundus* verschloß. Der *mundus* der ältesten römischen Ansiedlung befand sich auf dem Palatin vor dem Apollotempel[7], aber es

[1] Cole *Journ. of the Anthr. Inst.* Bd. 32, S. 325. Berkusky a. a. O. S. 301.
[2] Andrian-Warburg a. a. O. S. 166. [3] Andrian-Warburg a. a. O.
[4] Endemann *Zeitschr. f. Ethnologie* VI (1874) 43. Berkusky a. a. O. S. 275.
[5] Willoughby *Journ. of the Anthr. Inst.* XXXV (1903) 303. Berkusky a. a. O. S. 275.
[6] Wundt *Völkerpsychologie* II, 2, 427. [7] Wissowa *Rel.* S. 134.

gab in Rom auch noch mehrere andere solche Gruben.[1] Es ist daher nicht unmöglich, daß auch vor der *porta Capena* sich in alter Zeit ein *mundus* befunden hat. Der *lapis manalis* am Marstempel vor der *porta Capena* würde dann also auch, wie der andere *lapis manalis*, von dem Festus spricht, einen *mundus* verschlossen haben. Wurde er fortgenommen, so war für die Seelen der Weg zur Oberwelt frei[2], und man könnte denken, daß sie dann, zur Menschenwelt emporgestiegen, in dieser Freiheit bereit waren, dem Flehen um Regen Gehör zu geben.

Zwei Bedenken sprechen freilich gegen diese Annahme. Erstens ist es merkwürdig, daß in keiner der Notizen über den *lapis manalis* an der *porta Capena* davon die Rede ist, daß er einen *mundus* verschließt. Zweitens aber genügte es, um den Manen freien Weg zu geben, daß der Stein von seinem Platze genommen wurde, es erklärt sich aber nicht, weshalb er in die Stadt geführt wurde. Haben diese Bedenken auch keine unbedingte Beweiskraft[3], so muß jedenfalls doch auch noch eine andere Möglichkeit in Betracht gezogen werden.

Der Name „Manenstein" beweist, daß der Stein an der *porta Capena*, ebenso wie der Verschluß des *mundus*, den Manen geweiht war oder, allgemeiner ausgedrückt, zu den Manen in irgendwelcher Beziehung stand, beweist aber nicht notwendig, daß er auch zum

[1] Wissowa a. a. O. S. 234f.

[2] So auch Gruppe *Griech. Myth.* S. 777. Gruppe glaubt, daß die Sitte der Regensteine von Griechenland aus sich nach Italien und dann zu den Germanen verbreitet habe, — eine Annahme, die mir nicht begründet erscheint. — Hoffmann a. a. O. S. 485 spricht von einer symbolischen Wiedereinsetzung der aus dem Leben verdrängten Geschlechter in ihre einstige Herrschaft. Aber nicht eine symbolische Handlung kommt in Frage, sondern ein wirkliches Emporsteigen der Manen. Ganz irrig ist es, wenn Hoffmann a. a. O. S. 486 den Mars — weil in der Nähe seines Tempels der *lapis manalis* lag — zu der Sippe der Abgeschiedenen rechnet.

[3] Die Nichterwähnung des *mundus* an der *porta Capena* könnte auf der Unvollständigkeit der nur in Exzerpten erhaltenen Nachrichten beruhen, die Prozession sich daraus erklären, daß mit der Öffnung des *mundus* sich, wie dies ja häufig geschieht, ein anderes Motiv gekreuzt hat.

Verschluß eines *mundus* diente, es kann sich bei ihm auch um einen Stein handeln, der aus irgendeinem uns nicht bekannten Grunde z. B. als Sitz von Manen galt. Nun hatte sich vorher die Vermutung ergeben, daß der *lapis manalis* bei der Prozession, in der er zur Stadt geführt wurde, mit Wasser begossen worden sei. Da ist es denn wohl von Interesse zu hören, daß vielfach, wie Steine und ähnliche Dinge, auch Gräber oder Leichen, d. h. Dinge, die Seelen von Toten bergen oder an denen Seelen haften, zur Regenerzeugung mit Wasser begossen werden.[1]

In Mirzapur (Nordindien) wird bei Regenmangel das Grab eines Brahmanen mit Wasser begossen.[2] Auf Celebes wird bei anhaltender Trockenheit über das Grab eines berühmten Häuptlings ein mit Wasser gefülltes Bambusrohr gehängt und stets von neuem gefüllt, so daß beständig Wasser auf das Grab herabtropft[3]: man bezeichnet diesen Häuptling als den „Herrn Großvater".[4] In Neukaledonien schwärzen sich die Priester beim Regenzauber das Gesicht[5], graben einen Leichnam aus, setzen die Gebeine zusammen und hängen das Skelett an einem Baum auf. Man gießt dann Wasser über das Skelett, so daß es über die Blätter des Baumes herabrinnt. Man setzt dabei voraus, daß die Seele des Abgeschiedenen das Wasser auffängt und als Regen wieder herabströmen läßt.[6] In Algerien brechen die mohammedanischen Bauern bei Dürre das Grab eines Heiligen auf und begießen seine Knochen mit Wasser.[7] In Korsika trug man noch im 19. Jahrhundert, um Regen zu erhalten, einen Totenkopf in Prozession umher, der nachher von einem Knaben in einen Bach geworfen

[1] Frazer a. a. O. S. 99 ff.

[2] Crooke *The popular religion and folklore of Northern India*[2] I, 73. Berkusky a. a. O. S. 298. [3] Berkusky a. a. O.

[4] Berkusky *Arch. f. Relwiss.* XVIII (1915), 322.

[5] Dadurch sollen sie der Seele des Toten oder anderen Geistern unkenntlich werden. Vgl. Samter *Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 95.

[6] Turner *Nineteen years in Polynesia* S. 428. Andrian-Warburg *Ethnographisches und Prähistorisches* S. 172.

[7] Wiedemann *Arch. f. Relwiss.* XIV (1911), S. 640.

wurde.[1] Bisweilen erhofft man von Selbstmördern oder Gehängten Abhilfe der Dürre. So wird aus einem russischen Dorfe berichtet, daß noch 1909 die Bauern das Grab eines Selbstmörders öffneten und den Sarg durch eine Öffnung mit Wasser füllten, um Regen herbeizuzaubern. Zum gleichen Zwecke begossen russische Bauern in der Nacht das Grab eines Gehängten mit Wasser und glaubten, je schneller das Wasser zu der Leiche komme, desto schneller werde es regnen.[2] In Bosnien wurde noch 1902 das Grab eines Mannes, der sich erhängt hatte, geöffnet, weil man ihn für den Urheber der Trockenheit hielt, und die Leiche wurde unter Gebeten um Regen mit Wasser begossen.[3]

Es wäre nach diesen Beispielen nicht weiter merkwürdig, wenn man auch in Rom den Stein, der seinen Namen von den Manen trug, in dem diese wenigstens zeitweise ihren Sitz nahmen, mit Wasser begossen hätte, um durch diese Handlung den Wunsch nach Regen deutlich zum Ausdruck zu bringen (vgl. oben S. 329 f.).[4] Aber noch eine andere Möglichkeit muß erwähnt werden. Es ist denkbar, daß man den Manenstein — und ebenso die Gräber, Leichen, Knochen in den vorher angeführten Fällen — nicht bloß in der Absicht, das Verlangen nach Regen drastisch auszusprechen, begossen hätte, sondern noch aus einem anderen Grunde.

Nach uraltem Glauben sind die Toten in südlichen Strichen von Durst gequält.[5] *δίψῃ δ' εἰμ' αὖη* oder *δίψᾳ αὖος ἐγώ*, ich vertrockne vor Durst, sagt die Seele in orphischen Goldtäfelchen, die in unteritalischen Gräbern gefunden sind[6], und damit ist sicher eine alte griechische Volksvorstellung wiedergegeben.[7] In einem

[1] Conybeare *Folklore* XIX (1908), 332. Pettazzoni *Arch. f. Relwiss.* XVI (1913), 333,1.

[2] Janiewitsch *Arch. f. Relwiss.* XIII (1910), 627.

[3] Berkusky a. a. O. S. 302.

[4] Die Prozession durch die Stadt würde sich dann daraus erklären, daß man den Geistern die Örtlichkeit zeigen wollte, für die man ihre Hilfe erflehte. [5] Dieterich *Nekyia*[2] S. 99 f. Gruppe *Griech. Myth.* II, 831.

[6] Kaibel *Inscr. Gr. S. I.* nr. 638. Diels *Vorsokr.*[3] II, S. 175 (66 B 17). Dieterich a. a. O. S. 86.

[7] Vgl. auch *Etym. magn.* 249, 49. *Διαναοὶ γὰρ οἱ νεκροί, τουτέστι ξη-*

neugriechischen Volksliede bitten die Toten den Charon, der sie in die Unterwelt führt: „O lieber Charon, halt am Dorf, halt an der kühlen Quelle“[1], und was noch deutlicher ist, die Toten werden in neugriechischen Liedern *οἱ διψασμένοι* und *οἱ ἄβρεχοι* genannt.[2] Auf ägyptischen Grabmonumenten wird seit dem Mittleren Reiche oft von den Toten der Wunsch ausgesprochen, daß ihnen fließendes Wasser gegeben werde[3], und dieselbe Vorstellung liegt dem Wunsche nach dem *ψυχρὸν ὕδωρ* zugrunde, das nach römischen, in griechischer Sprache abgefaßten Inschriften Aidoneus[4] und Osiris dem Toten geben sollen.[5] In der poetischen Literatur der Araber wird dem Verstorbenen der Wunsch gewidmet, daß seine Grabesstätte stets durch reichlichen Regen getränkt werden möge, und anderseits wird über die Gräber von Feinden oder Bösen die Verwünschung ausgesprochen, daß sie von den Wolken nicht getränkt werden sollen.[6] Sehr früh sehen die Dichter diese Bewässerung als eine Labung des in ihm ruhenden Toten oder seiner Gebeine[7] an. Auf Malta hat sich der Brauch erhalten, daß man täglich, möglichst auf einem von der Sonne beschienenen Ort, frisches Wasser ausgießt, um der abgeschiedenen Seele Erleichterung zu verschaffen. Schüttet jemand unwillkürlich Wasser aus, so sagt er: „es möge zum Nutzen der abgeschiedenen Seele

ροι. Cornut. p. 215 (Osann): *αὐαίνεσθαι τοὺς τελευτῶντας*. Gruppe *Griech. Myth.* a a. O. Daß daraus nicht notwendig ein Zusammenhang mit den Worten des orphischen Goldblättchen zu folgen braucht, bemerkt Diels (*Philotesia für Paul Kleinert* S. 5) mit Recht.

[1] Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* S. 21. Dieterich a. a. O. S. 100. [2] Dieterich a. a. O. [3] Cumont *Die oriental. Religion*. S. 274, 92.

[4] Kaibel a. a. O. 1842.

[5] Kaibel a. a. O. 1488. 1705. 1782. Cumont a. a. O. S. 275, 93. Dieterich S. 95. — Aus der Vorstellung vom Durst der Toten ist auch das in altchristlichen Inschriften und bei altchristlichen Schriftstellern so häufig vorkommende *refrigerare* und *refrigerium* (ersteres findet sich auch in heidnischen Grabschriften, Dieterich a. a. O.) hervorgegangen, das geradezu für den Zustand der Seligkeit gebraucht wird. Dieterich a. a. O. S. 96. Cumont a. a O. S. 276 f. [6] Goldziher *Arch. f. Relwiss.* XIII (1910), S. 20.

[7] Goldziher a. a. O. S. 25. Mit Unrecht bezweifeln er und Nöldeke (Hastings *Encyclopaedia* I, 672 b) die Ursprünglichkeit dieser Deutung.

gereichen".[1] Daß auch den Römern die Vorstellung vom Durste der Seele nicht fremd war, beweist Properz IV, 5, 2:

Et tua, quod non vis, sentiat umbra sitim.[2]

Erwägt man alle diese Zeugnisse vom Durste der Toten, die Tränkung verlangen, so liegt — vorausgesetzt, daß der *lapis manalis* bei der Prozession mit Wasser begossen wurde, was freilich nicht bezeugt ist, also nicht feststeht — doch wohl eine Vermutung nahe: die Manen sollten dadurch getränkt und eben damit zur Spendung von Regen veranlaßt werden.[3]

Im letzten Teil meiner Darlegungen mußte ich mich darauf beschränken, auf Möglichkeiten hinzuweisen; es scheint mir von Wert, daß man sich mit Hilfe der Vergleichung die verschiedenen Möglichkeiten klarmacht, auch wenn zunächst kein Ergebnis erzielt werden kann. Hoffentlich werden andere diese Untersuchung weiterführen und dann zu einem besseren Resultat gelangen, als es mir möglich war. Ausgehen werden aber müssen diese weiteren Forschungen doch wohl von den beiden Ergebnissen, die sich, wie ich glaube, nach meinen Darlegungen als sicher herausgestellt haben, von dem negativen Ergebnis, daß der *lapis manalis* nichts mit Jupiter zu tun hat, und dem positiven, daß er in irgendeinem Zusammenhang mit dem Manenglauben steht.

[1] Goldziher a. a. O. S. 40.

[2] Dieterich a. a. O. Rothstein erklärt in seiner Properzausgabe die Worte freilich anders, er glaubt, es handle sich um eine scherzhafte Verwünschung. Der weinseligen Alten sollen die Weinspenden fehlen. Diese Auffassung scheint mir aber nicht zwingend begründet.

[3] Janiewitsch (*Arch. f. Rel.wiss.* XIII [1910] S. 627) spricht von der „schon im Altertum weit verbreiteten volkstümlichen Anschauung, daß die sogenannten durstigen Seelen während der Dürre die Regenwolken aussogen und die Quellen austranken". Über diese Vorstellung ist mir nichts bekannt, aus dem griechisch-römischen Altertum gibt es meines Wissens keinen Beleg dafür. Da Janiewitsch im folgenden von russischen Bräuchen spricht, meint er vielleicht das russische Altertum. Vielleicht kann ein Kenner der russischen Volkskunde darüber Auskunft geben. — Wie ich nachträglich finde, wird die Vorstellung, daß die Toten den Regen austrinken, erwähnt in M. Jókais Roman „Die goldene Zeit in Siebenbürgen", c. 11.

Neuer Aufschluß über die Quellen der Genesis?

Von D. Dr. Ed. König in Bonn

Daß in den neueren Forschungen über die Anfänge der israelitischen Literatur die Frage nach deren keilschriftlicher und babylonischer Urgestalt eine Hauptrolle spielt, ist gewiß auch dem weiteren Leserkreise bekannt. Von niemandem aber ist die Bejahung dieser Frage mit größerem Eifer vertreten worden als von dem Ägyptologen Ed. Naville (in Genf). Denn seit seiner Schrift *La découverte de la loi sous le roi Josias* (1910) hat er eine Veröffentlichung nach der anderen über die älteste Schriftart und die älteste Schriftsprache der Israeliten erscheinen lassen. Die neueste diesbezügliche Arbeit von ihm beschäftigt sich mit der Frage nach der Zusammensetzung und hauptsächlich den Quellen der Genesis[1], und es kann keinem Zweifel unterworfen sein, daß seine Untersuchung eine ernste Nachprüfung verdient. Möge dazu also im folgenden ein Beitrag gegeben werden!

1. Der Ausgangspunkt dieser Betrachtung kann aber kein anderer als der sein, den Naville selbst naturgemäß gewählt hat. Er mußte ja selbst von dem ausgehen, was er in bezug auf die älteste Literatur Israels bewiesen zu haben meint. Dies ist aber folgendes. „In vorhergehenden Arbeiten", so beginnt er, „habe ich gezeigt, daß die Bücher, die den Namen Moses tragen, nicht Originalurkunden[2] waren, daß sie nicht in dem heute sogenannten Hebräisch geschrieben worden waren, das, wenn es in jener Epoche existierte, nur eine gesprochene Sprache ohne eigene Schrift sein konnte. Auch die Behaup-

[1] *La composition et les sources de la Genèse*, 1918 zuerst in der *Revue de l'histoire des religions* und nun auch in einem Sonderdruck bei Ernest Leroux zu Paris erschienen.

[2] Oder Originalberichte *(documents originaux)*.

tung, daß man sich, um diese Bücher zu redigieren, des kanaanitischen Alphabets bedient habe, ist eine reine Vermutung, die keinen Beweis zu ihrer Stütze besitzt." Die Beurteilung dieser auffallenden Behauptungen braucht indes hier keine weitläufige zu sein, da allen früheren Arbeiten von Naville, die sich auf diesen Gegenstand bezogen, bereits in meinem vor kurzem veröffentlichten Kommentar zur Genesis[1], S. 2—13, eine umfassende Kritik gewidmet worden ist. Deshalb kann ich mich hier auf eine Berücksichtigung der allerneuesten Äußerungen des Hauptvertreters jener neuen Anschauung beschränken und sage nur folgendes.

Auch in einer Schrift von 1916[2] hat Naville erstens die Tatsache ignoriert, daß unter den in Palästina aufgefundenen Keilschrifttafeln kein einziges Schriftstück von Hebräern oder Israeliten sich findet, während doch wenigstens das Deboralied, das auch von Sprachforschern und Kritikern, wie Th. Nöldeke und Wellhausen, als aus der Zeit Deboras stammend anerkannt wird, in hebräischer Schriftsprache vorliegt. Zweitens hat er immer wieder das Faktum außer acht gelassen, daß unter den vielen Notizen über kulturhistorischen Wechsel, die in den althebräischen Geschichtsbüchern vorliegen[3], durchaus keine Spur von Umschreibung oder Übersetzung der alttestamentlichen Schriften vorkommt, während die Transkription des Pentateuchs aus der althebräischen Schriftart in den späteren aramäischen Schriftduktus ausdrücklich im jüdischen Schrifttum erwähnt ist. Drittens will er die Tatsache, daß 1910 zu Samaria 70—80 Aufschriften in hebräischer Sprache und Schrift gefunden worden sind, in seiner Abhandlung von 1916, p. 23 auf folgende Weise aus der Welt schaffen. Diese Aufschriften seien von phönizischen Bedienten

[1] *Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt* (1919 bei Bertelsmann in Gütersloh erschienen).

[2] *Archéologie de l'Ancien Testament,* erschienen in der *Revue de théologie et de philosophie* zu Lausanne, Sept.—Okt. 1916.

[3] Gesammelt in meinem *Kommentar zur Genesis,* S. 84—86.

am Hofe des Königs Ahab geschrieben worden. Erst macht er nämlich wegen der religiösen Richtung der Königin Isebel den Hof Ahabs überhaupt zu einem phönizischen, was auch schon ein ungeschichtliches Verfahren ist, und dann macht er die aus der Luft gegriffene Voraussetzung, daß jene hebräischen Niederschriften von Phöniziern geschrieben worden seien. So will er auch dieses Zeugnis für die damalige Existenz der hebräischen Schrift beseitigen. Und doch ist dieses Dasein auch durch die um 845 gefertigte Mesa-Inschrift bezeugt! Viertens werden von Naville aber überhaupt die Spuren vom höheren Alter der phönizisch-althebräischen Schrift außer acht gelassen.

Zu diesen Spuren (mein Kommentar zur Gen., S. 9) ist aber nun noch ein höchst überraschender Fund auf der Sinaihalbinsel gekommen. Dort ist nämlich von Petrie eine alte Schriftart entdeckt und 1916 veröffentlicht worden, die in den beiden letztvergangenen Jahren von Sethe (Göttingen) und Bauer (Halle) als Übergangsglied von der ägyptischen zur phönizisch-althebräischen Schrift oder vielmehr als ein älteres Gegenstück zur letzterwähnten Schriftart erkannt worden ist. Nun wird wohl endlich die Behauptung vom späteren Auftreten des althebräischen Alphabets zum Verstummen gebracht werden. Endlich fünftens aber will Naville die alte Existenz der Hebräer totschweigen. Denn auch wieder in seiner Schrift von 1918/19 nennt er Mose ausdrücklich einen „aramäischen Semiten“ (p. 10) und die Israeliten in Ägypten überhaupt „Aramäer“ (p. 5), indem er sich unentwegt auf Deut. 26, 5 bezieht, obgleich dort nur von Jakobs Fluchtaufenthalt bei Laban die Rede ist, wie es ja ausdrücklich ebenda von ihm heißt „und zog nach Ägypten hinab“ (vgl. die allseitige Begründung in meinem Kommentar zum Deut. 1917, 178f.). Dagegen, daß in den Quellen schon Abraham „der Hebräer“ (Gen. 14, 13) und Joseph „der Hebräer“ (39, 14. 17; 40, 15) und Jakobs Nachkommen „Hebräer“ (Exod. 1, 15f.; 2, 6 usw.) genannt sind, erwähnt er mit keinem Worte!

Folglich ist die immer erneuerte Berufung auf das, was er betreffs der Anfänge des hebräischen Schrifttums bewiesen habe[1], nur eine eigene Voraussetzung von ihm, und seine Behauptung, daß Mose die Genesis in Form von Keilschrifttafeln geschrieben habe (p. 8), ist eine unbewiesene Annahme.

2. Damit zugleich sinkt aber auch die unendlich oft von ihm wiederholte Aufstellung zu Boden, daß erst er die Entstehung der Genesis im Rahmen der damaligen literarischen Verhältnisse betrachte (1918, p. 5 usw.). Zu der danach von ihm ausgebildeten Theorie von der Herstellung der Genesis gehört aber nicht nur die Behauptung, daß ihre Quellen und sie selbst in Keilschrift und babylonischer Sprache auf Tontafeln geschrieben worden seien (p. 6 usw.), sondern auch die Voraussetzung, daß ihre Quellen durchaus unzusammenhängende Niederschriften auf einzelnen Tonstücken gewesen seien (p. 8). Da wird zu wenig darauf Rücksicht genommen, daß auch schon in den Keilschriften zusammenhängende Serien, wie z. B. eine „mit wenigstens 63 zusammengehörigen Stücken", begegnen, und ihre Aufeinanderfolge wurde ja auch schon durch einen sogenannten „Custos" angezeigt, indem auf der vorhergehenden Tafel ein Wort der nachfolgenden Tafel als Leitwort geschrieben wurde.[2] Also Naville hat deswegen kein Recht, auf so vielen Seiten zu wiederholen, daß er allein das Werden der Genesis „genau" so darstelle, wie es „dem entspreche, was wir von den Schriftstellern Mesopotamiens wissen" (p. 10), oder daß er sich in seinen Aussagen über den Ursprung der Genesis „an die Gebräuche und Umstände der Zeit und der Ursprungsorte dieser Urkunden halte" (ebenda; p. 13 Mitte; 26 usw.), daß er deshalb auch unbekannte Verfasser von Quellen verwerfe, weil „sie eine Kategorie von Schriftstellern seien, die dem alten Orient unbekannt sei" (p. 35 und ebenso p. 36). Und doch kommen auch in den Keilschriften

[1] *La composition et les sources de la Genèse* (1918/19), worauf sich alle folgenden Zitate beziehen, p. 1 f. 25 f. 28. 30. 35.

[2] C. Bezold *Ninive und Babylon* (1903 und öfter), S. 94. 122.

sehr viele Texte ohne Nennung ihrer Verfasser vor, und bei den Hebräern ist z. B. vom „Buche der Kriege Jahves“ (Num. 21, 14) der Verfasser unbekannt. Er behauptet auch, daß „der Redaktor ein dem alten Orient fremder Begriff sei“ (p. 37). Aber er tut es nur, weil er nicht weiß, worauf Stephen Langdon[1] hingewiesen hat, daß das System der babylonischen Autoren, größere Texte nach redaktionellen und kompilatorischen Kunstregeln herzustellen, von den Schriftgelehrten Israels im Exil gelernt worden sein könne.

Aber auch in anderen Hinsichten stimmt sein Anspruch, daß erst er und er ganz „dem Geiste des orientalischen Altertums entsprechend“ (p. 37) die Ursprungsverhältnisse der Genesis darstelle, nicht mit der Wirklichkeit. Denn z. B. legt er auch darauf den Ton, daß einstmals nur wenig Leute die Kunst des Schreibens besessen hätten (p. 4). Aber wonach behauptet er das? Nach Beobachtungen, die er auf Marktplätzen des neueren Ägyptens gemacht hat. Aber er hat nicht daran gedacht, daraufhin das altbabylonische Hammurapi-Gesetz zu studieren. Dort wird aber durch das Gesetz über den notwendigen Ehekontrakt (§ 128) und die vielen anderen Paragraphen, worin geschäftliche Verträge erwähnt sind, gelehrt, daß beim Volke überhaupt Kenntnis der Schrift vorausgesetzt wird. Ebenso zieht er moderne Verhältnisse zur Unterstützung seines Anspruchs, daß er allein es sei, der die Entstehung der Genesis richtig darstelle, heran, wenn er (p. 12) auf „Sekten unserer Tage“, welche eine Aufzeichnung ihres Glaubensbekenntnisses herstellen, hinweist, um bei Abraham es wahrscheinlich zu machen, daß er eine Niederschrift über seine religiösen Erfahrungen veranstaltet habe. Aber wie in den schon angegebenen Hinsichten sein Anspruch, daß er zuerst die Kunde über die Entstehungsverhältnisse der Genesis der wirklichen Welt jenes grauen Altertums abgelauscht habe, vielfach nicht mit den tatsächlichen Verhältnissen stimmt,

[1] *Die neubabylonischen Königsinschriften* (vgl. Theol. Literaturbericht 1913, 228).

so muß gleich noch die und jene andere Schwäche seines erwähnten Anspruchs beklagt werden.

Denn vor allem spricht er auch in seinem ganzen neuesten Aufsatze wieder so, als wenn er zuerst und allein nach Quellenschriften der Genesis gesucht habe, und alle anderen meinten, daß Mose den Inhalt der Genesis „aus seiner Einbildung geschöpft habe" (p. 8). Aber auch andere haben längst nach den Quellen der Genesis gefragt und, wie ich gewiß hinzufügen darf, nicht leicht hat jemand mit mehr Sehnsucht nach den Grundlagen des ersten biblischen Buches gegraben, als ich selbst es so viele Jahre geübt und nunmehr in meinem Kommentar vorgelegt habe. Soll aber auf einen Unterschied zwischen seinem Bemühen und z. B. dem meinigen hingewiesen werden, so liegt er darin, daß von mir die Quellen der Genesis nach den tatsächlich in der hebräischen Literatur vorliegenden Spuren gesucht werden, während er, wie soeben wieder gezeigt worden ist, bei seinem Suchen von größtenteils unsicheren Voraussetzungen ausgeht. Also wenigstens mir gegenüber sagt er ohne alles Recht: „Man fragt vergebens, wie die Geschichte Abrahams und seiner nächsten Nachkommen anders als auf diese Weise[1] hätte so ganz entsprechend den Ideen und den Sitten der Zeit der Vergessenheit entschlüpfen und bis zu dem Zeitpunkte hätte gelangen können, wo Mose die Genesis machte" (p. 27).

Nur hat er auch dabei wieder mehreres vergessen, nämlich die Spannkraft, die das Gedächtnis bei denjenigen Generationen der Menschheit besessen hat, bei denen die Erinnerung noch nicht die Stütze der schriftlichen Aufzeichnung gehabt hat. Diese große Elastizität des Gedächtnisses jener alten Zeiten kann man in meinem Kommentar zur Genesis (S. 82f.) durch viele Tatsachen der indischen, griechischen, arabischen Literaturgeschichte belegt finden. Außerdem hat er die Kette der Überlieferung nicht berücksichtigt, deren ununterbrochene Stählung und Fortsetzung z. B. in bezug auf die Passahtradition geübt wurde

[1] Nämlich durch Vermittlung von Familienaufzeichnungen.

(Exod. 13, 8 usw.). Ferner ist Naville, indem er nur nach seiner vorgefaßten Idee von der alleinigen Herrschaft der babylonischen Keilschrifttafeln in das Altertum hineinblickt, z. B. auch das ganz entgangen, daß die älteste hebräische Literatur ja selbst zwei Quellenwerke zitiert: „das Buch von den Kriegen des Herrn“ (Num. 21, 14)[1] und „das Buch des Redlichen“ (Jos. 10, 13 usw.), eine Sammlung alter Gedichte, wozu z. B. die Segenssprüche Jakobs (Gen. 49, 3ff.) gehört haben können. Eine allseitige kritische Forschung nach den Quellen der Genesis muß also mindestens dieses Dreifache ins Auge fassen: die hohe Leistungsfähigkeit der menschlichen Erinnerung in den noch schriftlosen Zeiten; das hohe Alter der Schreibkunst über Abrahams, des Babyloniers, Zeit hinauf; die tatsächlichen Spuren von lebendigem Interesse für die Bewahrung der Volkserinnerung, die im Alten Testament selbst gefunden werden und von mir zum erstenmal gesammelt worden sind, und auch die ebenda zitierten alten Quellen; usw. (mein Kommentar, S. 82—90).

3. Aber wenden wir nun unseren Blick von den Voraussetzungen zu der wirklichen Leistung hin, die der neue Genesisbearbeiter zutage gefördert hat! Welche Quellen hat er nun in dem ersten biblischen Buche aufgezeigt?

Nun die erste Quelle, die Mose verwendet habe, sieht er in „den Tafeln, die Abraham aus Charran mitbrachte, die alle die Ereignisse erzählen, die in den ersten elf Kapiteln der Genesis enthalten sind. Wir wissen nicht, wieviel es deren gab. Es ist möglich, daß es deren mehr gab, als die Genesis uns davon bewahrt hat.“[2] Diese erste Quelle läßt er wieder ihrerseits aus sechs Tafeln bestehen (p. 11), die er der Reihe nach in folgenden Abschnitten der Genesis findet. Die erste Tafel liegt in 1, 1—2, 4 (!), denn er unterscheidet nicht

[1] Worin doch mindestens die Grundschrift von Abrahams Kriegszug gegen Kedorlaomer (Gen. 14) gestanden haben kann.

[2] Als wenn darauf etwas ankäme. Aber dergleichen überflüssige Bemerkungen streut er immerwährend ein, anstatt sein Thema in straffem Beweisgange zu verfolgen.

zwischen 2, 4a und 4b, nebenbei bemerkt, einer von den Beweisen der Dilettantenhaftigkeit, mit der er hier auf diesem Gebiete arbeitet (andere Beweise s. u.). Die zweite Tafel findet sich in 2, 5—5,1 (p. 22). „Die dritte Tafel beginnt mit denselben Worten, wie die zweite: »An dem Tage, wo« (5, 1)", heißt es auf p. 23, „und die dritte Tafel führt uns auf Noah. Ich zögere nicht, zu behaupten, daß wir deren Ende in V. 9 von Kap. VI: »Das ist der Ursprung, die Geburt Noahs« haben. Ich betrachte es als einen Irrtum, diese Worte mit »Das ist die Nachkommenschaft Noahs« zu übersetzen und darin die Überschrift des folgenden Kapitels zu sehen" (p. 24). Aber darin geht er entschieden fehl. Denn zu welchem vorhergehenden Abschnitt sollte 6,9 mit dem Inhalt „Das ist die Geburt Noahs" die Unterschrift sein? Noahs Geburt wird ja 5,29 erzählt, aber in den darauffolgenden Erzählungen 6,1—4, 5—8 kommt sein Name oder Einfluß gar nicht vor. „Die vierte Tafel ist die von der Sündflut" (p. 24), aber weder der Anfang noch der Schluß dieser Tafel wird von ihm erwähnt, dagegen sofort hinzugefügt, daß „diese Tafel den ausgesprochensten babylonischen Charakter besitze", ohne daß er mit einem einzigen Worte die neuere Entlehnungstheorie in bezug auf das Maß ihrer Berechtigung geprüft hätte (vgl. meinen Kommentar 362—370). „Die fünfte Tafel hat zur Überschrift (10,1): »Dies ist die Nachkommenschaft der Söhne Noahs« (p. 24)." „Die sechste, die letzte, bringt zum Ende der Sündflut zurück[1] und endet mit dem Tode Tharahs" (p. 25).

Als die zweite Quelle bezeichnet er „die Tafeln, die uns die Geschichte Abrahams erzählen, uns also den Dienst von Familienurkunden leisten, die für die Familie geschrieben waren, und die sie als kostbaren Besitz aufbewahren mußte" (p. 27). Für die Geschichte Isaaks und Jakobs usw., die Kapitel 25, 19—36, 43, Kap. 38 usw., gibt er durchaus keine Quelle an. Seine Quellenbezeichnung ist also jedenfalls sehr lückenhaft.

[1] Was diese ungenaue Ausdrucksweise besagen will, weiß man nicht genau.

„Eine dritte Klasse von Urkunden, deren Mose sich bediente, und die ihm zur Abfassung seines Buches notwendig war, sind alle diejenigen, die uns die Geschichte Josephs erhalten haben“ (p. 31). Darüber will er zwar nicht behaupten, daß Joseph selbst sie geschrieben habe, aber daß „Joseph sie hat schreiben lassen“ (p. 32). Das habe dieser getan, weil er leicht das Beispiel von Ägyptern nachahmte, und weil „niemand von seinem Aufenthalt im Gefängnis und von den Träumen[1] hätte erzählen können“ (p. 34). Aber das ist eine sehr schwache Begründung. Denn natürlicherweise hatte Joseph alle seine Erlebnisse doch mindestens seinem Vater erzählt, und von diesem aus verbreitete sich die Kunde auch zu seinen Brüdern und weiterhin.

Betreffs dieser Meinungen von Naville brauche ich, wie ich schon am Ende von Nr. 2 angedeutet habe, hier nur noch einmal hervorzuheben, daß bei mir kein prinzipieller Widerspruch gegen die Annahme ähnlicher Quellen für die Abfassung der Genesis besteht. Nur meine ich, daß die mündliche Überlieferung nicht so völlig ausgeschaltet werden darf, wie es bei Naville geschieht, und daß er von seiner Voraussetzung aus, daß Keilschrifttafeln zugrunde liegen, die Quellenmaterialien zerschlägt, ohne ihre Übereinstimmung in bezug auf Form und Geist zu beachten. Auch hat er bei „den Familiengeschichten“ (p. 28. 30. 34), die er der Erzählung über die Patriarchenzeit zugrunde liegen läßt, den religions- und sittengeschichtlichen Einschlag zu sehr im Hintergrunde verschwinden lassen. Im einzelnen kann ich dies hier nicht besprechen, und auch über seine oben erwähnten Ansichten betreffs der Abgrenzung der Genesisabschnitte brauche ich hier nicht noch weiter zu handeln, da ich meine Urteile darüber im Kommentar zur Genesis aufs einläßlichste mit Kritisierung aller neueren Genesiserklärer entfaltet habe.

4. Nach welchem Gesichtspunkt, durch welche Maßnahmen und mit welchem Ergebnis soll nun aus den von

[1] Er meint nur die des Obermundschenks, des Oberbäckers und des Pharao.

jenen Quellen dargebotenen Materialien die Genesis aufgebaut worden sein?

a) Da kann Naville nicht genug betonen, daß Mose bei der Abfassung seines Buches einen Plan verfolgt habe. Der Plan, der dem Buche anhafte, und der ganz bestimmte Zweck desselben gebe dem Buch erst seine Daseinsberechtigung (p. 9). Den Plan habe Mose sich vorher entworfen und dann durchgeführt, wie Naville auch noch hinzuzufügen für nötig hält (p. 10). Der Plan habe aber darin bestanden, Israel als das in Abraham erwählte Volk Gottes darzustellen, das Verheißungen empfangen habe, die in Erfüllung gehen mußten, und das deshalb nicht in Ägypten bleiben durfte, sondern in das Land der Verheißung wieder zurückzukehren hatte. „Die Genesis kann nur von einem Verfasser geschrieben worden sein, der einen im voraus festgestellten Plan hatte, nämlich den, zu zeigen, wie Israel das erwählte Volk, das Volk Gottes, wurde. Das ist die Mutteridee des Buches, nach der sich alles richtet" (p. 10, wiederholt auf p. 11). Deshalb habe Mose darauf hingezielt, möglichst rasch auf Noah und Abraham zu kommen: „Mose ist kein Historiker. Woran es ihm liegt, das ist die Erwählung Israels in der Person Abrahams: er muß deshalb geradeaus zum Ziele schreiten" (p. 24).

In bezug auf diesen Teil seiner Darlegung ist doch vor allem zu sagen, daß nach ihr die Planmäßigkeit der Genesiserzählung zu sehr als künstlich gemacht, zu sehr als von Mose ausgesonnen erscheinen muß. Der planmäßige Fortschritt der Genesisberichte lag aber vielmehr im tatsächlichen Verlaufe der Heilsgeschichte. Ferner darf Mose, wenn er den auf ein Ziel hinschreitenden Gang der Geschichte nachzeichnete, nicht den Ehrennamen eines Historikers abgesprochen bekommen. Vielmehr ist es ein Unrecht, ihm die Stellung eines Geschichtschreibers nehmen zu wollen.[1] Sodann kann

[1] Vgl. hierüber die Auseinandersetzung mit Gunkel in meinem *Kommentar*, S. 90—98.

auch das nicht verschwiegen werden, daß Naville auch betreffs dieses Teiles seiner Darlegung ohne Grund denkt, daß sie etwas Neues enthalte. Mit Unrecht klagt er „die Kritiker" an, daß sie die Planmäßigkeit der Genesis übersehen hätten, indem sie in Kap. 11 verschiedene Quellen annähmen (p. 11. 25). Die Zusammenleitung der Genesis aus verschiedenen Quellenströmen macht ja die Planmäßigkeit der Genesisdarstellung keineswegs unmöglich.

Die Zielstrebigkeit des Genesisinhaltes ist auch längst erkannt worden, und im Gegenteil ist das interessante Dispositionsprinzip der Genesis, wonach die Nebenzweige immer vorher kurz betrachtet werden, um nachher den Hauptstamm um so voller in den Mittelpunkt der Darstellung treten zu lassen (in meinem Kommentar, S. 35f.), gar noch nicht Naville ganz zum Bewußtsein gekommen, wie sie nicht von ihm in bezug auf 10, 21ff. oder 11, 10ff. oder 36, 1ff. (p. 27) erwähnt wird. Diese Planmäßigkeit der Genesiserzählung kann, wie sie von dem Tatsachengang und daher von den Quellen vorgezeichnet war, so zuletzt von einem Schlußverfasser voll ausgeprägt worden sein, wie ich gern für „Redaktor" sage, den Naville, wie schon erwähnt wurde, aus Ignoranz als eine „dem alten Orient fremde Figur" (p. 37) bezeichnet, und den er nicht genug verhöhnen kann (p. 23. 35), — zu dem er aber in Wirklichkeit Mose selbst gemacht hat, wie sich sogleich zeigen wird.

b) Durch welche Art von Betätigung soll Mose aus den ihm überlieferten Materialien die Genesis hergestellt haben?

Es wird gewiß die Leser nicht wenig überraschen, wenn sie hören, daß Mose diese Materialien nicht bloß zusammengeordnet und untereinander verbunden, sondern die ihm überkommenen Tafeln neu geschrieben haben soll. Dies aber kann Naville nicht genug betonen. Schon auf p. 8 heißt es: „Mose hat Quellen, Urkunden zu seinem Gebrauche gehabt, das will nicht sagen, daß er das Buch nicht geschrieben hat." Dann aber kann er nicht häufig genug ausdrücklich bemerken, daß Mose

„die Tafeln neu geschrieben hat". „Er hatte alte Tafeln, die er von neuem geschrieben hat" (*qu'il a écrites à nouveau;* p. 10), und so heißt es weiter: „Mose schrieb sie von neuem" (p. 13), und wie es in bezug auf die „von Abraham mitgebrachten Tafeln" gesagt ist, daß „Mose sie von neuem schrieb" oder „neu bearbeitete" (p. 23. 25), so wird es auch wieder in bezug auf die den Patriarchen zugeschriebenen Familienaufzeichnungen betont (p. 28), und in bezug auf die Biographie, die nach Naville Joseph sich hat anfertigen lassen, sagt er noch deutlicher (p. 32): „Es ist möglich, daß Mose, als er von diesen Tafeln Gebrauch machte, darin einige Modifikationen eingeführt hat, daß er gewisse Episoden ins Licht gesetzt hat, wie die von Potiphars Frau, die durchaus der ähnelt, die uns eine ägyptische Erzählung erzählt" (vgl. meinen Kommentar hinter 39, 18), wie er auch auf p. 25, letzte Zeile, urteilt, daß Mose den vor seiner Zeit geschriebenen Tafeln „die Form gegeben hat, die geeignet war, um daraus einen heiligen Text für die alten Hebräer zu machen".

c) Das Ergebnis dieser Arbeit Moses an den ihm vorliegenden „Tafeln" war nun nach Naville nicht nur die schon besprochene Zielstrebigkeit, sondern auch die vollständige Einheitlichkeit des hergestellten Buches. Auch dies kann Naville nicht genug betonen (p. 13 usw.).

An zwei Stellen hat er dabei auch ausdrücklich behauptet, daß Mose die Einheit in bezug auf dasjenige Element im Genesisinhalt hergestellt habe, in bezug auf welches sie ja bekanntlich in erster Linie bezweifelt zu werden pflegt und bereits für Tertullian und Augustin fraglich war, nämlich in bezug auf die Gottesnamen. Denn p. 13 bemerkt er in bezug auf die von ihm vorausgesetzten alten „Tafeln", die nach ihm der Urgeschichte zugrunde liegen: „Es ist sogar möglich, daß sie nicht alle von demselben Verfasser stammen, und dies könnte in einem gewissen Maße den Gebrauch der beiden Gottesnamen erklären. Aber eine Sache scheint unzweifelhaft zu sein. Mose

schrieb sie von neuem, er tat für Jahve, was die babylonischen oder assyrischen Schreiber für ihre Götter taten"[1], und „so bringt Mose die Einheit in sein Werk". Sodann p. 23 schreibt er in bezug auf Gen. 1, 1—2, 4 und 2, 5—5, 1[2]: „Wir glauben, daß dies die zwei ersten Tafeln sind, die von Abraham mitgebracht wurden, und daß Mose sie von neuem schrieb, nicht um den Namen der Gottheit zu ändern, denn Abraham war ein Anbeter Jahves gewesen, aber um zu lehren, daß Jahve Elohîm der Gott der Schöpfung war, und daß seit seinem Erscheinen auf der Erde der Mensch gar keinen anderen hatte."

Welcher Chor von Fragen tönt uns aus diesen Worten entgegen! Also Mose soll haben sagen wollen, daß der Mensch seit seinem Erscheinen auf der Erde keinen anderen Gottesnamen als den Namen „Jahve" besessen habe? Aber hat nicht gerade Mose gegenüber der Erscheinung im brennenden Busch, nachdem sie sich ihm als der Gott Israels enthüllt hatte (Exod. 3, 6—10), gefragt, wie der Name dieses Gottes geheißen habe (V. 13)? Hat nicht derselbe Mose erzählt, daß Gott den Patriarchen hinsichtlich seines Namens „Jahve" nicht bekannt gewesen sei (Exod. 6, 2f.)? Ferner, wenn Mose angenommen hätte, daß „Jahve Elohîm" die Bezeichnung Gottes seit dem Erscheinen des Menschen auf der Erde gewesen sei, warum hätte er diese Gottesbezeichnung noch nicht in Gen. 1, 28f. 31 angewendet, obgleich da der Mensch bereits auf der Erde war, und weshalb hätte er diese Gottesbezeichnung schon in Gen. 2, 4b und 5 gebraucht, obgleich damals gemäß der ausdrücklichen Bemerkung in V. 5b der Mensch noch nicht auf der Erde war? Aus diesen Fragen, die Naville sich nicht vorgelegt hat, kann er, wenn er will, erkennen, daß seine Erklärung vom Auftreten des Doppelnamens „Jahve Elohîm" nicht Stich hält, und er wohl eine von den anderen Erklärungen an-

[1] Nämlich, daß sie für den Namen Enlil den Namen des späteren Stadtgottes von Babylon, d. h. Marduk, setzten.

[2] Die Unrichtigkeit dieser Abgrenzung ist schon oben besprochen worden.

nehmen muß, die in meinem Kommentar zu Gen. 2, 4b alle bis mit der, die Jirku in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1916, 457 vorgelegt hat, ausführlich beurteilt worden sind.

Übrigens will Naville betreffs der hier in Rede stehenden Gottesnamen auch noch diese babylonische Parallele geltend machen. „Wie zu Babylon Enlil durch Marduk ersetzt worden sei, so sei unter der Feder Moses Jahve der Gott Israels geworden" (p. 10). Aber ein solcher Wechsel nach den verschiedenen Zeiten findet sich nicht in der Genesis, sondern in Berichten über ebendieselbe Zeit ist teils Jahve (z. B. Gen. 6, 5—8) und teils Elohîm (z. B. 6, 9—22) gebraucht! Außerdem stellt Naville die Behauptung „Elohîm ist nicht der Gott der Menschen" auf (p. 13). Wer erinnert sich beim Lesen diese Worte nicht z. B. an „Da sprach Elohîm: Lasset uns Menschen machen usw.!" oder „und Elohîm schuf den Menschen ihm zum Bilde" und „Elohîm segnete den Menschen" usw. (1, 26—28)?!

Im Zusammenhang mit der Betrachtung der Operation, durch die in der neuen Arbeit der in der Genesis auftretende Wechsel der Gottesnamen erklärt werden soll, muß auch noch ein Blick auf die anderen Versuche geworfen werden, durch die in dieser neuen Arbeit andere Erscheinungen ausgeglichen werden sollen, durch welche die im Gottesnamengebrauch sich trennenden Abschnitte sich voneinander unterscheiden. Diese seine Bemühungen, die nach ihm durch das Neuschreiben der Tafeln hergestellte „Einheit" der Genesis zu erweisen, beziehen sich allerdings wesentlich nur auf die Ausgleichung der ersten und zweiten Schöpfungsdarstellung, aber an deren Nivellierung arbeitet er kräftig und mit verschiedenen Mitteln. Zwar vergrößert er zuerst den Unterschied dieser Abschnitte, indem er von 1, 1—2, 3 behauptet, daß nach diesem Abschnitt „noch nicht irgendein moralisches oder irgendwelches geistiges Element beim Menschen erscheine". Er sei einfach eines der Werke des sechsten Tages, habe den letzten Platz im Verzeichnis der Schöpfungen der Woche und nicht mehr als für die

Tiere werde gesagt, auf welche Weise er geschaffen worden sei (p. 13). Also daß der Mensch als letztes Schöpfungswerk die Krone der Schöpfung bilden sollte, daß derselbe nach dem Bilde Gottes geschaffen worden ist und dadurch an Intellekt und sittlicher Begabung auf ein übertierisches Niveau gehoben worden ist (1, 26f.), das sieht dieser Bearbeiter der Genesis einfach gar nicht. Zuerst demnach bringt er mehr Differenzen in die Berichte, als vorhanden sind. Dann aber will er die Verschiedenheiten, die von anderen Lesern gefunden worden sind, auf folgende Weise wegschaffen.

Zunächst meint er, die beiden Erzählungen von der Schöpfung des Menschen „ergänzen sich" (p. 15: *se complètent*). Aber dann wäre unbegreiflich, weshalb in 2, 7 nichts von der Gottesbildlichkeit erwähnt wäre, die in 1, 26f. so hervorgehoben ist, und daß der gleiche Verfasser in 1, 1—2, 3 von sechs Tagen, aber in 2, 4b nur von einem Tage gesprochen hätte. Doch gehe ich hier (vgl. die allseitige Erörterung in meinem Kommentar 216—221) nur noch auf den folgenden Punkt ein. Die Verschiedenheit, daß nach 1, 1—2, 3 die Tiere vor dem Menschenpaar, aber nach 2, 4bff. zwischen dem Manne und dem Weibe geschaffen worden sind, will er so beseitigen, daß er 2, 19 mit den Worten „Jahve hatte aus Erde alle Tiere des Feldes gebildet" übersetzt (p. 19). Er gehört also zu denen, die die vorausgehende Selbstaufforderung der Gottheit „Ich will ihm eine ihm entsprechende Gehilfin machen" (V. 18b) übersehen. Weil aber die Kundgebung dieses Entschlusses der Gottheit direkt vorhergeht, so kann der unmittelbar darauffolgende Satz nicht plusquamperfektischen Sinn besitzen, sondern kann nur die Ausführung jenes Entschlusses berichten. Dieser Zwang des Satzzusammenhanges ist so deutlich, daß Strack, der in der ersten Auflage seiner Genesiserklärung plusquamperfektisch übersetzt hatte, dies in der zweiten Auflage (1905) ausdrücklich zurückgenommen hat.

Doch meine ich auf diese Bemühungen von Naville auch schon deswegen nicht noch weiter eingehen zu müssen, weil

er kein Kenner des Hebräischen ist und sich auch in anderen Teilen seiner Darlegung über die Genesis nur als ein sogenannter „Liebhaber" erweist.

Dies zeigt sich ja daran, daß er anstatt des Originaltextes vielmehr die griechische Übersetzung bei seiner Auslegung von Genesisstellen zugrunde legt (p. 17. 22. 24), indem auch er die oft ausgesprochene Ansicht hegt, daß die LXX einen älteren Text als das überlieferte hebräische Alte Testament wiedergebe (p. 22). Auch er kennt noch nicht die neuesten Untersuchungen über den samaritanischen Pentateuch, die seit der ersten kritischen Ausgabe desselben[1] anzustellen waren und von mir unternommen worden sind (Kommentar zur Genesis, S. 17—19). Sie haben zutage gefördert, daß die im samaritanisch-hebräischen und im jüdisch-hebräischen Pentateuch gemeinsamen Textbestandteile die älteren sind und schon vorhanden waren, als der Pentateuch kurz nach 432 v. Chr. von der damals begründeten Samaritanergemeinde als ihr Kanon angenommen wurde. — Etwas Ähnliches ist es, wenn Naville sich anderwärts auf die „alte Genfer Übersetzung" gegenüber der neueren sprachlichen Forschung zurückzieht (p. 15f. 19f.).

Wie leicht er die hebräischen Berichte nach fremden Kulturgebieten beurteilt, zeigt sich ja auch darin, daß er Mose nur deswegen vom Paradiesstrom sprechen läßt, weil er als Ägypter die segensreiche Einwirkung eines Flusses gekannt habe (p. 15. 17). Als wenn nicht alle Menschen die Bedeutung des Wassers für die Fruchtbarkeit des Ackers gekannt hätten! Auch auf die Darstellung der Menschenschöpfung in 2, 7 soll Mose gekommen sein, weil „er die Skulpturen der ägyptischen Tempel vor Augen gehabt, weil er den Gott Khnum gesehen habe, der der Töpfer genannt worden sei, der mit seinen Fingern ein menschliches Wesen bildete" (p. 17). Aber ebendieselbe Vorstellung von der Gestaltung des Menschen aus Ton findet sich ja bei den Babyloniern und bei den Griechen, wie aus Keilschrift-

[1] A. v. Gall *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner* (1915ff.).

texten in meinem Kommentar 224 bewiesen ist, wie dort übrigens auch die anderen Versuche von Naville, eine ägyptisierende Deutung geltend zu machen, beurteilt sind (bei 1, 5b usw., S. 169; bei 41, 46 und 50, 26). — Dafür, daß er mit der neueren Forschung über die Genesis wenig vertraut ist, liegt ein eklatanter Beweis darin, daß er derselben nur zwei Quellenströmungen zuschreibt, also immer nur vom Elohisten und Jahvisten spricht (p. 8. 28. 36), demnach den priesterlichen Erzählungsstrom mit dem elohistischen (mein Kommentar 54—64) zusammenwirft. Er weiß ja auch nicht (p. 12, Z. 1), daß nach dem Zusammenhang von 11, 32 mit 12, 1 Abraham in Charran, aber nach 15, 7 schon zu Ur in Chaldäa berufen wurde, wie dies ja auch z. B. in Apostelg. 7, 2—4 steht.

Diese Dilettantenhaftigkeit der Genesisbearbeitung von Naville konnte aber nicht bloß deshalb nicht unberührt bleiben, weil seine Aufstellungen immer von neuem von ihm wiederholt werden und, da er auf dem ägyptologischen Gebiete eine Autorität ist, leicht einen großen Einfluß gewinnen können. Die Schwäche seiner Kenntnis von der alttestamentlichen Wissenschaft mußte insbesondere auch deshalb aufgezeigt werden, weil auch seine neueste Darlegung von Angriffen gegen die neueren Vertreter dieser Wissenschaft strotzt. Dabei kämpft er nicht etwa gegen mich. Nein, mit denen, die in der literarischen Kritik nur so viel zu sagen streben, wie ihnen durch die offenbarsten Tatsachen abgerungen wird, disputiert er nicht. Vielmehr ist es für seine Kampfesweise höchst charakteristisch, daß er seine Geschosse stets nur gegen die Vertreter der extremsten Position in der wissenschaftlichen Anschauung über den Pentateuch richtet. Diese Gefechtsart ist selbstverständlich nicht nur leicht, sondern auch klug, weil man auf diese Weise nur eine einzige äußerste Partei zu berücksichtigen braucht und seine Angriffe gegen dieselbe als höchst notwendig erscheinen läßt.

Denen, die in der neueren Auffassung der Genesis sozusagen am meisten links stehen, und mit denen auch ich mich in

meinem Kommentar immerwährend auseinanderzusetzen habe, wirft Naville zunächst im allgemeinen dies vor, daß sie von falschen, weil modernen Theorien über die Entstehung alter Geschichtsbücher ausgingen. Aber die Keilschrifttafeln Israels, von denen er ausgeht, können ja auch nicht konstatiert werden. Gegen die von ihm aufs Korn gefaßten Gegner sagt er im einzelnen dann, z. B. sie wollten in der Genesis „sechs oder sieben Verfasser" (p. 1) oder „einen Plejadenschwarm" von Verfassern annehmen (p. 30. 38) und stimmten mit der „Regenbogenbibel" (p. 31) zusammen, wo der Genesistext von Ball unter der Redaktion von P. Haupt herausgegeben und durch viele Konjekturen verändert worden ist. Ferner in bezug auf literarkritische Annahmen betreffs der Genesis kennt er keine anderen als die, nach denen dieselbe einfach aus einer Quelle des neunten und einer Quelle des achten Jahrhunderts abgeleitet würde (p. 35. 36. 37), aber von denen, die mit mir erstens die lebendige Überlieferung Altisraels und zweitens die im Pentateuch direkt und indirekt zitierten Quellen zugrunde legen und drittens auch die daraus abgeleitete elohistische und jahvistische Schrift um mehrere Jahrhunderte früher ansetzen, spricht er nicht.

Wenn er endlich vom Schlußpunkt in der Gestaltung der Genesis handelt, schreibt er so: „Seit ihrer Abfassung waren die Erzählungen des Jahvisten und des Elohisten namenlos und sie waren es noch, als der Redaktor, ein Kompilator des vierten Jahrhunderts, aus ihnen die Genesis gemacht hat." Also von Esra, für den als den Schlußverfasser des Pentateuchs schon Esr. 7, 6. 14 und so viele Stellen in der altjüdischen und altchristlichen Literatur (abgedruckt in meiner Einleitung ins AT. 240—45) sprechen, und den deshalb auch Joh. Dahse als diesen Schlußverfasser anerkennt, von dem sagt er aus Unkenntnis oder einem anderen Grunde nichts und kann so auf Uneingeweihte mit seiner eigenen Aufstellung um so mehr Eindruck machen. So darf man sich nicht wundern, wenn er am Schlusse seiner Schrift von denen, die

er bekämpfen zu müssen meint, folgendes Bild entwirft: „Was man aufrichten muß, das ist ein nach modernen Ideen vorgefaßtes System, das auch nichts weiter als das Spiegelbild der persönlichen Meinungen derjenigen ist, die es enthüllen" (p. 38) oder „Das System ist im Prinzip festgestellt, es ist eine fixe Idee, der sich die Urkunden anpassen müssen" (ebenda). So entstellt er die Ansicht seiner Gegner, um desto leichter triumphieren zu können. Auf solche Weise kann aber die geschichtliche Forschung nicht gefördert werden. Besonders beklagenswert ist es, daß er dabei sich erlaubt, speziell die Deutschen anzugreifen, indem er auf p. 3 bemerkt, man müsse sich hüten, auf die altorientalische Schriftstellerei „die in der Literatur aufgestellten Regeln anzuwenden, denen die deutsche Wissenschaft eine Starrheit gegeben hat, die zu oft ihre Arbeiten charakterisiert". Das tut er, ohne irgendeinen Beweis zu bringen und ohne zu erwähnen, daß die neuere Kritik des Pentateuchs von vielen französischen, englischen, amerikanischen, holländischen usw. Gelehrten auf genau dieselbe oder auf noch entwickeltere Art betrieben wird, wie es in deutschen Büchern geschehen ist.

Mit solchen Mitteln zu kämpfen, hat niemand ein Recht. Am wenigsten aber hat der es, der auch selbst seinerseits nicht in wenigen Punkten von der Überlieferung der Quellen abweicht.

Das tut aber der, der sich als den einzigen korrekten Vertreter des Altertums hinstellt, auf folgende Weise. Er sagt vom ersten Patriarchen: „Wenn wir von Abraham sprechen, so reden wir damit nicht von einem einzelnen Individuum, einem Pilger mit dem Stock in der Hand oder einer Familie ohne Hilfsmittel. Abraham ist das, was wir heute einen Scheikh nennen würden, das Haupt einer zahlreichen Familie" (p. 12) oder „Abraham war das, was man heute einen großen Scheikh nennen würde" (p. 26). Ferner führt er aus (p. 7), daß Mose „seinen Volksgenossen insbesondere diese Worte wiederholte, die vor ihm Abraham gehört hatte: 'Ich bin Jahve'." Und

doch sprach nach Gen. 17, 1 Gott zu Abraham: „Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir usw.“ Ebenso schreibt Naville p. 23 und 36, aber an keiner Stelle fällt es ihm ein, die biblischen Aussagen von Exod. 3, 13f. und 6, 2f. zu erwähnen, nach denen der Gottesname „Jahve“ erst Mose enthüllt wurde.

Bedenkliche Abweichungen vom Inhalt der Quellenangaben finden sich in seiner Darlegung aber noch mehrere. Denn die Genesis sagt, daß die ersten Menschen „die Stimme Jahves (Gottes) hörten, als er im Garten beim Wehen des Tages [d. h. in der Abenddämmerung] sich erging“. Aber Naville setzt dafür, daß „die Stimme promenierte“. Das will sagen, daß die Stimme Jahves sich nicht in einem begrenzten Orte hören ließ, sondern daß man sie bald hier, bald da hörte. „Jahve manifestiert sich nur durch seine Stimme. er ist nur eine Stimme“ (p. 20). So will er erreicht haben, daß die Anschauung von Gott in 2, 4bff. ebendieselbe sei, wie die in 1, 1—2, 3. Aber in solcher Weise die Ausgleichung herzustellen, das ist gegen die Gesetze der Hermeneutik. Nein, der Erzähler von 2, 4bff. hat auch z. B. um die Menschenfreundlichkeit Gottes anschaulich vor die Augen zu stellen, Jahve hinter Noah die Türe der rettenden Arche schließen lassen (7, 16b), und dieser Inhalt und Sinn ist es, bei dem die grammatisch-historische Auslegung bleiben muß.

Hiermit meine ich denn gezeigt zu haben, daß durch die erneuerte Bemühung um das literarische und exegetische Verständnis des ersten biblischen Buches, die Naville unternommen hat, nicht viel neuer Aufschluß über die Quellen und überhaupt die Entstehung sowie die Bedeutung dieses Buches geboten worden ist. Dessen immer vollkommenere Würdigung kann nicht durch das Hinblicken auf einen einzigen Punkt, die fragliche Voraussetzung von Keilschrifttafeln des alten Israel, sondern hauptsächlich auch durch Berücksichtigung der Inhaltsbestandteile des althebräischen Schrifttums gewonnen werden, die von mir die positiven Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments genannt worden sind und genannt werden.

Ein syrischer Memrà über die Seele in religionsgeschichtlichem Rahmen

Von Arthur Allgeier in Freiburg i. Br.

Wenn in der Frage nach den Grundlagen von Amor und Psyche Reitzenstein recht erhält, so wird sich die Richtigkeit seiner Aufstellungen auch darin erproben, daß ein Psychekult nachgewiesen wird; wie Reitzenstein selbst sagt: „Wo Tempel, Kult und bildliche Vorstellungen nachweisbar sind, haben wir zunächst an mythologische, nicht an philosophische Vorstellungen zu denken."[1] Dazu erwähnt er die dunkle Stelle des Martianus Capella II 142: *tunc Philologia ex aromate praeparato acerraque propria Athanasiae primitus supplicavit matrique eius gratiam multa litatione persolvit, quod nec Vedium cum uxore conspexerit, sicut suadebat Etruria, nec Eumenidas et Chaldaea miracula formidarit, nec igne usserit nec lympha subluerit, nec Animae simulacrum Syri cuiusdam dogmate verberarit, nec Phasi senis ritu Charontis manibus involutam immortalitatem mortis auspicio consecrarit.*

Enthält dieses Zitat eine Beziehung auf Psyche und ihre Verehrung? Die Bejahung würde nach einer doppelten Seite bedeutungsvoll sein. Sie würde erstens an einem der rätselhaftesten, aber interessantesten Punkte der nachklassischen Literatur sehr klar von neuem die Vermittlerrolle zeigen, welche dem syrischen Volke zwischen dem Morgenland, namentlich zwischen dem iranischen Osten, und dem Abendland zukommt. Die Fälle häufen sich, je mehr die Erforschung der aramäischen Schriftwerke voranschreitet, aus denen erkenntlich wird, von

[1] R. Reitzenstein *Die Göttin Psyche* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelb.; phil.-hist. Kl. 1917. 10. Abhandl. 23). — Vorliegende Abhandlung wurde im Frühjahr 1918 niedergeschrieben und erscheint hier unverändert. Darin liegt es begründet, daß auf die seitdem erschienene Literatur nicht Bezug genommen wird.

wie vielen Bewegungen die aramäische Sprache die Trägerin nach dem Osten wie nach dem Westen gewesen ist.[1] Ihnen würde es sich daher sehr ungezwungen einfügen, daß die Gestalt der Psyche in den neuen iranischen Funden über das Zweiströmeland nach dem Okzident Eingang gefunden hat. Zweitens würde das Ergebnis Licht auf manche Gedankengänge in syrischen Texten werfen.

Allein die Anwendung der Stelle aus den *Nuptiae Philologiae et Mercurii* begegnet Schwierigkeiten. Was soll heißen: *Animae simulacrum verberare?* Etwa: das Kultbild der Psyche peitschen? Nun ist freilich bekannt, daß vereinzelt der Brauch herrschte und herrscht, den Gott zu bestrafen, wenn er nicht gewährte, worum Leute baten. Solche oder ähnliche Vorstellungen können hier nicht beteiligt sein, da die Philologia dankt und eine Handlung im Auge hat, wodurch die Unsterblichkeit erwartet wird. In solchem Zusammenhang fällt es überhaupt auf, daß *Anima* von Reitzenstein als Eigenname aufgefaßt ist. Darin liegt bereits Interpretation.[2] Daß aber an Psyche nicht zu denken ist, geht allein schon daraus hervor, daß der Autor ψυχή mit griechischer Schreibung mehrfach erwähnt und weiter-

[1] P. Scheffer-Boichorst *Kl. Schriften* II 209. L. Bréhier *Byzantin. Zeitschrift* 13 (1902). Meine Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende: *Oriens Christianus* N. S. IV (1915) 279 ff.

[2] Mir steht die Ausgabe Eyssenhardts (in der *animae* mit kleinem Anfangsbuchstaben gedruckt ist) nicht zur Verfügung. Die Universitätsbibliothek zu Freiburg besitzt nur einen Lugdunenser Druck der Edition von Hugo Grotius vom Jahre 1592; vgl. dazu Dick *De Martiano Capella emendando*: phil. Diss. Bern 1885, 1. Hier heißt es: *nec animae simulacrum etc.*; ebenso im Text des Notker von St. Gallen hg. von P. Piper: *Germanischer Bücherschatz* 8, Freiburg und Tübingen 1882, 813 und offenbar auch in den *codd. 14271* und *14791* der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, welche den Kommentar des Remigius Antissiodorensis enthalten und von K. Schulte *Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis*: Forschungen und Funde, Bd. III., Heft 2, Münster i. W. 1911, 72 exzerpiert werden. [Die Zitate im Text oben sind von der Redaktion auf die Eyssenhardtsche Ausgabe umgestellt worden.]

hin offensichtlich auf die Philologia und ihre Apotheose überträgt, was Apuleius von Psyche erzählt.

Daher ist *anima* die Menschenseele. Sieht man in *animae simulacrum* den Leib, so kann man wegen des Zusatzes *Syri cuiusdam dogmate* versucht sein, an körperliche Kasteiungen zu denken, für die Syrien mit dem Adoniskult das klassische Land ist, zumal es sich um die Sicherung des Lebens nach dem Tode handelt. Dazu würde passen, was vorausgeht: *nec igne usserit nec lympha subluerit*, denn Feuer und Wasser haben in den kathartischen Bräuchen eine feste Stelle. Aber was soll der Hinweis darauf in einer Dankesrede?

Martianus läßt zu Beginn des zweiten Buches seiner sonderbaren Schrift die *Philologia* erwachen und angstvoll die Zukunft erwägen (109): *multa secum ingenti cura anxia retractabat. Ingrediendum primo senatum deum Iovisque subeundos inpraemeditata visione conspectus exiliendumque sibi in superam caelitumque sortem* ... (109) *nihil diffideus animo decori formae ac substantiae coepit formidare corporeae. Quippe perferendos flammarum caelestium globos et ignes ardentium siderum mortalibus adhuc artubus et macilenta gracilitate siccatis non cassum tremebunda formidat. Sed adversum illa quoddam Abderitae senis alimma, cui multa lapillis surculisque permixtis herbarum etiam nemorumque congesserat, praeparavit. Colchica etiam in centum voces continuata fiducia adamantini cacuminis impressione signatur, quod adversum ignes superos et deorum confinia praeparata decoris incuriam venustatis etiam lumine submovebat. Denique rerebrata corpori mensis apposito irrorati liquoris allinebat unguentum.* Auf diese Weise rüstet sich *Philologia*, um die gefährliche Reise zu den Wohnungen der Unsterblichen ohne Schaden für den Leib überstehen zu können. Nachdem sie aber den Becher der Unsterblichkeit getrunken hat und mit dem ἀείζωον bekränzt worden ist, fordert sie *Athanasia* auf (141): *omnia, quae adhuc mortalis adversus vim superam in praesidium coaptarat, expelleret: quippe caducae mortalisque substantiae isthaec esse memorabat. Quae*

quidem omnia eidem mater abstraxit, postquam eam mundana transcendisse studia recognovit.

Daran schließt sich das von Reitzenstein ausgezogene Zitat unmittelbar an. Es enthält den Dank dafür, daß *Philologia* ohne die angepriesenen Mittel zur Unsterblichkeit gelangt ist. *Animae simulacrum* ist daher soviel wie Seelenschatten. Während nach syrischer Lehre die Schemen gepeinigt werden, ist *Philologia* durch die Güte der *Athanasia* und *Apotheosis* an den Qualen der Abgeschiedenen vorbeigekommen.[1]

Damit scheidet Martianus Capella als Zeuge für einen Kultus der Psyche bei den Syrern aus, und aus dem Kreis der syrischen Schriftsteller ist es bis jetzt allein Theodoros bar ḳôni, welcher eine Kenntnis der mythologischen Stellung der Psyche besitzt.

Theodoros bar ḳôni hat im Anfang des 7. Jahrhunderts gelebt.[2] Seine Scholien zeigen einen Sammler der Traditionen von viel Fleiß, aber geringem Scharfblick. In exegetischen Fragen stützt er sich auf frühere Erklärer. Die Quellen reichen in die Anfänge der nestorianischen Kirche hinauf. Erwägt man weiter, daß sich das ostsyrische Christentum auf persischem Reichsboden entfaltete und sich schon sehr frühe bis tief in die Stammlande der Sassaniden und darüber hinaus ausgebreitet hatte, und daß viele gebürtige Perser darin eine führende Rolle einnahmen[3], so dürfte es nicht geringem Interesse begegnen,

[1] So auch Remigius: *Etruriam autem pro philosophis etruscis posuit, quia dicunt quod . . . Unde et vedius quasi revivus i. malus divus, quia terrorem incutit animabus. Ipse est et orcus; orco grece iuro; unde orcus dictus, quia quodammodo iurat, quod nullam animam sine poena dimittat . . . Quidam enim syrus philosophus dogmatizabat simulacrum quoddam esse animae, quod omnes animas ex corporibus exeuntes et ad originem suam redire volentes verberaret.* Danach Notker: *Nóh sîa nefíeti dáz sêlo glîhnisse. dáz álle hína fárente sêlâ fíllet. nâh téro ságo syri philosophi.*

[2] R. Duval *La littérature syriaque*[3], Paris 1907, 368f. J. Labourt *Le christianisme dans l'empire perse*[2], Paris 1904, 223. M. Lewin *Die Scholien des Theodor bar Kôni zur Patriarchengeschichte* (Genesis XII—L), phil. Diss. Heidelberg 1905.

[3] W. A. Wigram *An introduction to the history of the Assyrian church or the church of the Sassanid Persian empire* 100—640 A. D. London 1910.

daß der erste große Lehrer der Nestorianerakademie von Nisibis, Narsai von Ma'altâ († 502), einen Memra verfaßt hat, worin er das Verhältnis von Leib und Seele darstellt, und zwar in merkwürdig stark ausgeprägter Weise, als Mann und Weib. Da diese Abhandlung oder Predigt oder Dichtung, oder wie man immer diese den Syrern beliebte Art der Diatribe heißen mag, nur syrisch zugänglich ist[1], so folge ich einer Anregung Reitzensteins und teile sie in Übersetzung mit. Unter den Text setze ich Parallelen anderer Schriftsteller; manchen Hinweis verdanke ich dabei der Freundlichkeit von Reitzenstein und Alois Schmitt-Offenburg.

1 Höchste Weisheit, Weisheit der Wahrheit, ist: daß die Kraft des Schöpfers
Alles aus nichts erschaffen hat, das Verborgene und das Sichtbare.
2 Höchste Einsicht ist: seine Schöpfertätigkeit einzusehen,
Daß er die Geschöpfe nicht zu seiner Annehmlichkeit, sondern in seiner Liebe erschaffen hat.[2]
3 Höchste Belehrung ist: die Größe seiner Macht zu betrachten,
Welche die Welt trägt und sie leitet nach seinem Willen.
4 Höchstes Wissen ist es: zu wissen seine Liebe zu seinen Geschöpfen;
Freveln sie auch, so rächt er sich doch nicht an seinen Frevlern.
5 Höchste Gerechtigkeit ist es: gerecht zu preisen die Prüfung seines Gerichtes;

Ed. Sachau *Abhandl. Akad. Berlin* 1915, phil.-hist. Klasse. Nr. 6, Ders. *Sitz.-Ber. Berl.* 1916, 958 ff.

[1] *Narsai doctoris syri homiliae et carmina* ed. D. Alphons Mingana, Mausilii 1905 II 238—254 n. 39.

[2] Dieselben Worte 12, 193 = II 206 unten. Vgl. auch Irenaeus *Adv. haer.* IV 14, 1: *Igitur initio non quasi indigens Deus homines plasmavit Adam, sed ut haberet, in quem collocaret sua beneficia.* Augustinus *Conf.* XIII, 2 p. 296 Knöll: *Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset.* Ähnliche Ausführungen öfters in der lateinischen und griechischen Patristik, aber auch bei Plato z. B. *Timaios* 29 E: *Λέγωμεν δή, δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ*; vgl. Phaidros 247 A und zur Ablehnung des Götterneides Aristoteles *Metaph.*; ganz geläufig ist der Gedanke der *αὐτάρκεια* und Liebe des Schöpfers sodann bei Philo, auch bei Poseidonios und von da bei vielen Späteren. Siehe K. Gronau *Poseidonios* 45 ff.

Hält er gleich zurück, so täuscht ihn nicht der Wink der Augen.
6 Höchste Güte ist es: zu betrachten viel seine Milde;
Straft er auch, so mischt sich Erbarmen in die Schwere seiner Schläge.
7 Höchste Erkenntnis des Erkenntnisvermögens ist es: gut zu erkennen,
Was der Vernünftigkeit geziemt, der Herrin der Stummen.[1]
8 Höchste Aufgabe von allem ist es: die Ordnung zu wahren, welche in die Natur gelegt ist,
Damit die Natur der Sprachfähigen zu der Vernunft stimme, die in ihnen ist.
9 Höchstes Gesetz[2] ist es: dem Gesetz des Geistes nachzusinnen,
Alles zu erfüllen, was vom Munde des Verborgenen geschrieben steht.
10 Höchste Vergeltung ist es[3]: Liebe dem Schöpfer des Alls zu vergelten,
Der mehr als irgend etwas das Bild des Menschen auszeichnete und ihn mit seinem Namen nannte.
11 Die Schuld der Liebe schuldet jedermann dem, der ihn erschuf,
Der das Gesetz gab und ihn zum Herrn über seine Besitztümer machte.
12 Doppelt schuldet er es, Lob zu vergelten über alles, was da ist;
Denn er allein hat ihn mit einem Namen benannt, der erhabener als das All ist.
13 Ihm geziemt es, die Kraft des Winkes[4] kennen zu lernen, der ihn erschuf;
Der sich erhob und beriet über seine Erschaffung und dann ihn bildete.

---

[1] Die Stummen, d. h. die nicht mit der Sprache und daher auch nicht mit Vernunft Begabten = *ἄλογα, muta.* Ihnen tritt der *νοῦς* gegenüber, oder, da der Mensch aus stummen und vernünftigen Bestandteilen gebildet ist, in der menschlichen *ψυχή* erhebt sich die Vernünftigkeit als Herrin = *ἡγεμονικόν?*

[2] *νόμος,* als Fremdwort im Syrischen, auch bei Narses sehr häufig.

[3] Die starke Hervorhebung des Erkenntniswertes erinnert an die für die Stoa bezeichnende Betonung der Erkenntnistheorie; z. B. Diog. Laert. VII 165 über Herillos: *Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον* und Philo *De somniis* l. I 149 p. 237 Cohn III im Anschluß an Gn 28, 12 ff.: *σπούδαζε οὖν, ὦ ψυχή, θεοῦ οἶκος γενέσθαι, ἱερὸν ἅγιον, ἐνδιαίτημα κάλλιστον· ἴσως γάρ, ἴσως ὃν ὁ κόσμος ἅπας, καὶ σὺ οἰκοδεσπότην σχήσεις ἐπιμελούμενον τῆς ἰδίας οἰκίας, ὡς εὐερκεστάτη καὶ ἀπήμων εἰσαεὶ διαφυλάττοιτο.*

[4] *remzâ,* ein von Narses oft gebrauchter Terminus, um die göttliche Person zu umschreiben, vergleichbar dem targumischen *mêmrâ* und dem *λόγος.*

14 Ihm geziemt es, gerecht zu preisen die Kraft seines Bildners,
Der mit seiner Hand ihn bildete und vom Geiste seines Mundes in ihn hauchte die Seele.
15 Ein doppeltes Gefäß fügte er, dazu machte er ihn auf künstlerische Weise:
Ein sichtbarer Leib und eine verborgene Seele, ein Mensch.[1]
16 Wie in einem Bilde stellte er in ihm die Kraft seiner Schöpfertätigkeit dar:
Die Stummen in seinem Leibe und die Sprachfähigen in der Schöpfung seiner Seele.[2]
17 In seinem Leibe umfaßte er die Natur von allem Sichtbaren
Und in seiner Seele die Scharen der Höhe ohne Zusammensetzung.
18 Verwandt machte er ihn den Himmlischen und den Irdischen,
Und wie in einem Heiligtum ließ er darin wohnen alle Sprachfähigen und Stummen.
19 Als ein Zelt der Liebe schlug er ihn auf auf Erden in weiser Art
Und häufte und erfüllte ihn, der darin wohnt, mit weisen Gaben.
20 In seine Seele legte er den großen Schatz seiner Schöpfertätigkeit,
Daß alles, was gemacht ist, von ihr das Bedürfnis seines Lebens erbitte.
21 Das Gut eines Schatzes verborgener Dinge ist sie, die Seele des Menschen;
Durch sie wird die Kraft des Schöpfers erfaßt, die unerfaßlich ist.
22 Verborgene Geheimnisse sind in der Frage über ihre Gestaltung verborgen,
Und sie werden nur durch die Kraft seiner Schöpfertätigkeit erklärt.
23 Das Geheimnis der Erklärung vom Namen des Höchsten Wesens[3] steht in ihrer Geschichte,
Und dreimal ist ihre Schöpfung dargestellt in Wort und Kraft.
24 Es gleicht ihre Vergleichung ein klein wenig der Erklärung der Personen:
Ihre Natur dem Vater und ihr Wort dem Sohn und ihr Leben dem Geiste.[4]
25 Nicht nach ihrer Natur gleicht ihre Natur der Natur des Verborgenen,
Sondern im Geheimnis[5] entsprechend dem Erweise ihres Vorzuges.

[1] Vgl. auch D(istichon) 54 93.

[2] Ähnlich 177ff.; der Mensch ist ein Mikrokosmos, eine Lieblingsidee der Stoa: L. Stein *Die Psychologie der Stoa* I 205ff.

[3] Genau: der Wesenheit, entspricht dem philonischen ὁ ὤν bzw. τὸ ὄν.

[4] Der Verfasser ist also Trichotomist mit Plato, Poseidonios, Philo gegen die Stoiker, welche acht Seelenkräfte annehmen.

[5] „Im Geheimnis" ähnlich gebraucht wie μυστήριον im NT., d. h. an dem in Rede stehenden Vorgange sind zwei Seiten zu unterscheiden: eine

26 Sie ist viel geringer als das Höchste Wesen, das unermeßlich ist,
Wie der Schatten des Körpers geringer ist als der Körper.
27 Der Seiende ist, und es gibt keinen Anfang für seine Dauer,
Sie aber ist begrenzt, und an die Zeit gebunden ist ihre Bildung.
28 Die Kraft des Schöpfers begabte sie mit der Kraft der Vernünftigkeit,
Daß sie lebe und den toten Körper, in dem sie wohnt, belebe.[1]
29 Wie eine Quelle, welche Wasser emportreibt, hat er sie in den Leib gesetzt,
Durch sie werden die stummen Sinne befeuchtet, daß sie Früchte bringen.
30 Durch den Trank ihrer Vernünftigkeit wird der Leib zubereitet
Und er sproßt und lobpreist seinen Schöpfer.
31 Kraft ihrer Lebendigkeit lebt er und geht er durchs Leben
Und mit ihr wartet er, bis er das unsterbliche Leben erbt.
32 Durch ihr Licht sieht er das schöne Licht des Namens des Schöpfers.[2]
Und mit ihren Gängen wandelt er und gelangt zum Höchsten Wesen.

natürliche, die sich jedem Auge darbietet, und eine übernatürliche, die sich nur dem Glauben enthüllt.

[1] Ebenso D. 58 164. Der Körper heißt auch bei Philo „der Tote": *Legum alleg.* I. III 69 ff. p. 127 Cohn I: *μὴ γὰρ ἄλλο τι νοήσῃς ἕκαστον ἡμῶν ποιεῖν ἢ νεκροφορεῖν, τὸ νεκρὸν ἐξ ἀρχῆς ἑαυτοῦ σῶμα ἐγειρούσης καὶ ἀμοχθὶ φερούσης τῆς ψυχῆς... οὐ γὰρ αὐτὸν ἀπέκτεινεν* (sc. *θεός*), *ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς νεκρὸν τὸ σῶμα ἀπειργάσατο.* Eine ganz andere Nutzanwendung folgert aber Philo als Narses: *ὅταν γὰρ ὁ νοῦς μετεωροπολῇ καὶ τὰ τοῦ κυρίου μυστήρια μυῆται, πονηρὸν καὶ δυσμενὲς κρίνει τὸ σῶμα· ὅταν δὲ ἀποστῇ τῆς τῶν θείων ἐρεύνης, φίλον αὐτῷ καὶ συγγενὲς καὶ ἀδελφὸν ἡγεῖται, καταφεύγει γοῦν ἐπὶ τὰ φίλα τούτῳ. διὰ τοῦτο ἀθλητοῦ ψυχὴ καὶ φιλοσόφου διαφέρει· ὁ μὲν γὰρ ἀθλητὴς πάντα ἐπὶ τὴν τοῦ σώματος εὐεξίαν ἀναφέρει καὶ τὴν ψυχὴν πρόοιτ' ἂν ὑπὲρ αὐτοῦ ἅτε φιλοσώματος ὑπάρχων, ὁ δὲ φιλόσοφος ἐραστὴς ὢν τοῦ καλοῦ τοῦ ζῶντος ἐν ἑαυτῷ κήδεται ψυχῆς, τοῦ δὲ νεκροῦ ὄντως σώματος ἀλογεῖ μόνον στυγάζόμενος, ἵνα μὴ ὑπὸ κακοῦ καὶ νεκροῦ συνδέτου πλημμελῆται τὸ ἄριστον ἡ ψυχή.* Ähnlich *De Gigantibus* 15 p. 44 Wendland. Die Redeweise begegnet auch, worauf mich Reitzenstein aufmerksam macht, bei den Manichäern.

[2] = D. 188 ff.; die Worte erinnern an den schon Epicharmos zugeschriebenen, von Aristoteles, Plutarch u. a. zitierten Vers: *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά* (Diels *V. S.* I p. 123). Die Peripatetiker z. B. Straton von Lampsakos behandeln die Frage weitläufig, aber auch die Stoa z. B. bei Cicero *Tusc.* I 20, 46: *nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea quae videmus; neque est enim ullus sensus in corpore, sed, ut non physici solum docent verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos ad aures ad nares a sede animi perforatae. itaque saepe aut cogitatione aut aliqua vi morbi impediti*

33 Durch ihre Geschicklichkeit gewinnt er den Geschmack, um gut zu unterscheiden,
Und ein Vernünftiger ordnet[1] er den Lauf seiner Vernünftigkeit.
34 Sie ist die zweite Sonne am Himmel des vergänglichen Körpers.
Und in ihren Strahlen arbeitet er auf Erden und geht des Weges,
35 Salz ist ihr Verstand für die Stumpfheit seiner Begierden,
Durch sie wird er gewürzt und ist dann geeignet für den Namen Mensch.
36 Reichtum ist ihr Wille für die Armut seines gemeinen Staubes,
Und durch ihre weisen Lehren versorgt sie seinen Leib wie ein Reicher.
37 Mit dem Wort von ihr erhebt er seine Stimme über die Geschöpfe,
Und durch ihre Herrschaft wird seine Herrschaft auf alles und über alles ausgedehnt.
38 Mit ihrem Wink gebietet er den Irdischen auf ihn zu hören
Und mit ihrer Einsicht neigt er sich zu die Himmlischen.
39 Mit ihrer Schnelligkeit überschreitet er das Meer wie Trockenes.
Und das Gewicht seines Leibes versinkt nicht in den Fluten.
40 Wie ein Anker[2] hängt sie am Schiff seiner Leiblichkeit
Und bewahrt ihn vor Verletzungen, daß er nicht Schaden nimmt.
41 Nach ihr geht er wie der Schiffer nach dem Stern des Lichtes,
Und sie lenkt ihm den Pfad des Ganges in den Hafen[3] des Friedens.

---

apertis atque integris et oculis et auribus nec videmus nec sentimus, ut facile intellegi possit animum et videre et audire, non eas partes quae quasi fenestrae sint animi, quibus tamen sentire nihil queat, nisi id agat et adsit. Im Gegensatz zu dieser Auffassung stehen die Epikureer; vgl. Lukrez *De rerum natura* III 359ff. und dazu weitere Zeugnisse bei R. Heinze 99ff.

[1] *ṭakkes* = *τάττει*; ebenso 44b: „hält ... in Ordnung", oft bei Narses.

[2] *'enkînâ* = *ὄγκινος* — Mêmrâ 7, 19 = I 119 oben:
An deinen (sc. Gottes) großen Namen laßt uns sein (sc. des Menschengeschlechtes) Leben binden wie an einen Anker,
Und in dir Sicherheit finden vor den Stürmen aufgeregter Leiden.
12, 212f. = I 207f.
212 Wie ein Anker hält er (sc. der Glaube) die Welt auf dem Meere der Leiden,
Daß wir nicht erlahmen in den Stürmen der Leidenschaften.
213 Kommt, wir wollen daran das Schiff unserer Seele binden wie an einen Anker
Und die Liebe bewahren in den Reizungen aufregender Leiden.
19, 207 = I 226 unten:
In Begleitung der Liebe laßt uns wandeln,
daß sie unsere Schwere emporziehe,
An den Anker des Glaubens die Schiffe unseres Sinnes binden,
daß die Stürme uns nicht versenken.

[3] *lemên* = *λιμήν*, gemeinsyrisches Fremdwort.

42 Mit ihrer Kunstfertigkeit belehrt er Unvernünftige, daß sie ihm dienen,
Und mit ihrem Unterricht bringt er zur Ordnung[1] das Ordnungslose.
43 Mit ihrer Klugheit unterweist er sich (?) über die unvernünftigen Wesen[2]
Und wirft mit ihren schlauen Mitteln Zügel auf die Wilden.
44 Wie ein Wagenlenker[3] reitet er auf der wilden Welt
Und hält sie in Ordnung, daß sie sich nicht wild unter seinen Gängen gebärde.

---

[1] *ṭaksâ* = τάξις; ebenso 78b. [2] Wörtlich: Die Schweigenden.
[3] *henioḳâ* = ἡνίοχος; in diesem Memrâ noch D. 151. ferner **11**, 186 = I 192 Mitte:
Es war der Körperliche (sc. Elias) wie ein Wagenlenker über dem Geist.
Und es erfaßte das Fleisch die Zügel des Lichtes und bangte nicht.
14, 185 ff. = I 286 Mitte:

185 Die Seele ist die Herrin des Menschen,	Die herrscht über die Bewegungen und die Sinne
Und lenkt die Natur,	So wie ihr Wille es will.
186 In unsere Seele sind zwei Dinge gelegt:	Das Gute und das Böse gleichmäßig
Und sie zieht vor nach ihrer Wahl,	Dieses statt jenes zu tun.
187 Es reitet die Seele auf dem Leib	Wie ein Lenker auf dem Wagen
Und lenkt den Menschen	Mit den Zügeln der Bewegungen ihrer Verborgenheit.
188 Es laufen die äußeren Sinne	Wie Rosse im Stadion
Und es zieht an der Verstand und hält	In den Händen die Bewegungen der Seele.
189 Gebunden ist der Leib und läuft immer,	Wohin der Lenker will,
Und es lenken die Bewegungen und Sinne,	Wie der Reiter es will.
190 Es ruft immer das Denken	Den Sinnen zu, die es tragen,
Und ordnet (τάττω) den ganzen Körper	Wie ein Feldherr sein Heerlager.

23, 430 = II 26 gegen Ende:
Es seien die Sinne wie Rosse für ihre (sc. der Seele) Tätigkeit,
Und sie über ihnen wie ein Lenker auf dem Wagen.

Auch **16**, 102 = I 263 unten und **38**, 54 56 = II 225 f. von den Engeln im Dienst der göttlichen Weltregierung. In der Psychologie ist das Bild alt, vielleicht schon pythagoreisch. Seit Platons schöner Anwendung, *Phaidros* 246 A kehrt es in der griechischen Literatur unzählige Male wieder und ist von hier in die hellenistisch-jüdische und christliche Philosophie weitergeleitet worden; z. B. Philo *Legum alleg.* 1, 72 p. 80 Cohn; 3, 118 p. 139; 224 p. 163; *Quod det. potiori insid. soleat* 53 p. 270: *De agricultura* 72 p. 109 Wendland u. o.; Tertullian *De anima* c. 55 p. 385, 25 Reifferscheid, Gregor Nyss. Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως 201 A p. 42 Krabinger.

45 Die Seele hat die ganze Schöpfung unter seine Herrschaft gebunden
Und sie hat ihn wie einen König auf den Wagen gesetzt.
46 Mit den Zügeln seiner Bewegungen[1] hält er Himmel und Erde
in seinen Händen.
Und wohin sie will, strebt der Wille seiner Führung.
47 O Mensch, dessen Name Staub ist, gemeiner als irgend etwas,
Wie wurde erhöht deine gemeine Erde über das All!
48 O Schöpfer, groß und erhaben über alle Geschöpfe,
Wie hat sich der Wille deiner Liebe zu unserer Niedrigkeit
herabgelassen!

[1] Die „Bewegungen" stehen den „äußeren Sinnen" gegenüber; vgl. im letzten Zitat 14, 185; ebenso 8, 10 = I 135 oben:

Mit den Augen des Fleisches sah es (sc. das jüdische Volk) auf die Zeichen, ein Kind im Denken,
Und erkannte nicht mit den Bewegungen der Seele die Bedeutung der verborgenen Dinge.

9, 173 = I 161 oben:

Krank ist der Leib von Fleischeslust — Und die Seele von Ruhmsucht
Und blind ist das Auge der Überlegung — Und erkennt die Wahrheit nicht.
Geschwächt sind die äußeren Sinne — Und krank die inneren Bewegungen.

201 = I 162 unten:

Am Morgen deines Winkes werde vertrieben — Der Schlaf des Lasters aus meinem Sinn;
Dem Lichte deines Wissens entgegen — Eilen die Bewegungen meiner Gedanken.

Viele Beispiele in 10 = I 167—181 u. a. Die „Bewegungen" sind also Seelenvermögen, innere im Gegensatz zu den äußeren, körperlichen Sinnen. Damit ist ausgeschlossen, daß es sich um die stoischen *ὁρμαί* handelt; denn dieses sind Affekte, *πάθη*, welche als Krankheiten, *νοσήματα* oder *ἀρρωστήματα ψυχῆς* bezeichnet werden. In anderem Sinne scheint dagegen Panaitios von *ὁρμή* zu reden, von dem Nemesios *De nat. hominis* c. 15 sagt: *Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται.* Während er damit die stoische Teilung der Seele in acht Vermögen ablehnt, nähert er sich der platonischen Psychologie. Daß aber in dem Ausdruck gerade das platonische *θυμοειδές* wiederzuerkennen ist, wie Stein 183 urteilt, ist wenig wahrscheinlich, weil die Prädikate des *θυμοειδές* bei Plato und auch in der Erweiterung des Aristoteles die ethischen Tugenden zum Objekt haben. Dagegen möchte ich die *κινητικὴ δύναμις τῇ φύσει τῶν ἐν ἡμῖν στοιχείων ἐγκειμένη* bei Gregor von Nyssa hierherstellen, woraus Makrina Erfindungen und Kunstschöpfungen erklärt. Parallele Gedanken bei Cicero *Tusc.* I 46 61 ff. geben Gronau aaO. 234 ff. guten Grund zur Vermutung, daß die gemeinsame Quelle bei Poseidonios zu finden ist.

49 Dein Wink hat die Gemeinheit unserer Erde über das All erhoben,
Und du hast uns den Stab deines Winkes ergreifen lassen, um das All zu leiten.
50 Die Kraft deiner weisen Lehren hast du in unsere lebensarme Natur gelegt,
Und sie fängt an, wie du, Bäche von Worten entströmen zu lassen.
51 Dein ist der Schatz der Worte in der Seele,
Und durch dich wird sie belehrt, ihre Worte deinen Worten nachzubilden.
52 Dein Wort hast du am Anfang der Schöpfung sie und das All vernehmen lassen,
Und sie regte sich und erhob sich auf die Stimme deines Gebotes und gewann das Leben.
53 Leben hast du bereitet mit ihrer Erschaffung, da du sie erschufst,
Aber es verborgen im Gewand des sichtbaren Leibes.
54 Den Tempel des Leibes baute dein Wille und verlieh ihr eine Natur,[1]
Und sie trat ein und erhob sich wie ein König im Palaste.[2]

[1] Zum sprachlichen Ausdruck vgl. 7, 56 = I 121 oben:
Dir (sc. Gott) hat keine andere Natur, welche Geschöpfe mit Natur begabt, die Natur verliehen,
Und nicht paßt zu dir ein Name, die Benennung solcher, die benannt werden müssen.
37, 13 f. = II 208 oben:
13 Plötzlich sprach er, und es wurden die stummen Wesen mit den sprachfähigen,
Und sie staunten und wunderten sich über ihre Naturen, die sie plötzlich erhielten.
14 Die Sprachfähigen staunten noch mehr über ihre Natur, wie er sie herstellte,
Und wie er sie mit der Freiheit begabte, die in ihr wohnte.
Die Seele als geistiges Wesen existierte also vor dem Leib, aber erst durch die Schöpfung des Leibes und die Verbindung der Seele mit dem Leib entsteht die Natur; vgl. was Plutarch *Stoic. rep.* c. 41 von Chrysipp überliefert: *αὐτὸς δὲ πάλιν τὴν ψυχὴν ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον ἡγεῖται*, namentlich aber Plotin über den Unterschied von *φρόνησις* und *φύσις*: *Enn.* IV 4, Volkmann II 59: *ἡ μὲν φρόνησις πρῶτον, ἡ δὲ φύσις ἔσχατον· ἴνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἡ φύσις καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν, ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει, οἷον εἰ ἐν κηρῷ βαθεῖ διικνοῖτο εἰς ἔσχατον ἐπὶ θάτερα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τύπος, ἐναργοῦς μὲν ὄντος τοῦ ἄνω, ἴχνους δὲ ἀσθενοῦς ὄντος τοῦ κάτω.*

[2] Dazu vgl. die enthusiastischen Bezeichnungen des *ἡγεμονικόν* bei Mark Aurel: *προστάτης, τὴν κυβερνῶσαν, τὴν βασιλικὴν καὶ νομοθετικήν, τὸ ἔνδον κυριεῦον, τὸν ἐμὸν θεὸν καὶ δαίμονα*, Prädikate, die zur stoischen Psychologie, aber auch zu Plato passen, wie auch das Folgende platonische Färbung trägt. *Phaidon* 85 E: *ταύτῃ ἔμοιγε, ἦ δ'ὅς, ᾗ δὴ καὶ*

55 Wie bei einer Zither greift sie in die niederen sichtbaren Sinne,
Und der Finger ihrer Geschicklichkeit schlägt an Verstand und Gehör.
56 Wie eine Flöte, die Geist weitergibt, bekommt sie einen Mund
Und sie singt durch ihn ein Lied süßer Weisen.
57 Durch das hohle Rohr singt sie jederzeit anmutige Lieder
Und erfreut den Lebensmüden durch die Frische ihres Lebens.
58 Durch den Geist ihrer Lebendigkeit frohlockt der Tote in süßen Weisen
Und als wäre es sein eigen, ist er stolz auf das Fremde, wodurch er sich verständlich macht.
59 Er ist wie ein Rohr, der Stimme beraubt und des Lebens,
Wenn aber durch ihn die lebendige Seele singt, gewinnt er Leben.
60 Die Seele ist sein Leben, und sie erhält ihn am Leben der Zeit;
wenn sie ihn aber verläßt, ändert er seine Natur und wird Erde.
61 Nicht besitzt er unter dem, was er besitzt, etwas, was nicht ihr gehörte,
Und nicht hat er Bestand ohne die Kraft ihrer Tätigkeit.
62 Wie eine Herrin wohnt sie in ihm, und er sieht sie nicht,
Und er dient wie ein Sklave und hält inne vor ihrem freien Stande[1]
63 Schön also hat ihn der Schöpfer gebaut wie ein Haus,
Und so tritt sie ein, um wie eine Königin darin zu wohnen.
64 Einen Leib setzte der Schöpfer zuerst bei der Schöpfung des Menschen zusammen
Und nach einiger Zeit bildete er die Seele und ließ sie in ihm weilen.
65 Ein Königshaus zeichnete, baute er scheinbar für das Fleisch,
Und als es vollendet war, rief er seinen Bewohner, daß er darin weile.

περὶ ἁρμονίας ἄν τις καὶ λύρας τε καὶ χορδῶν τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον εἴποι, ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, αὐτὴ δ' ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ καὶ ξύνθετα καὶ γεώδη ἐστὶ καὶ τοῦ θνητοῦ συγγενῆ. Zu Gregor von Nyssa s. Gronau 165 233ff.

[1] Von Chrysipp überliefert Claudius Mamertus *De statu animae* II 8: *Chrysippus, qui ab ipso pene principio sui operis animo dominandi vis tribuit corpori legem servitutis imponit.* Ähnlich nennt Philo die *αἰσθήσεις* sehr oft *δορυφόροι τῆς ψυχῆς. Quod det. potiori insid. soleat* 33 p. 265 Cohn: *οὐκ οἰκία ψυχῆς τὸ σῶμα; διὰ τί οὖν οἰκίας, ὡς μὴ γένοιτο ἐρείπιος, οὐκ ἐπιμελησόμεθα; οὐκ ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα καὶ ὁ τῶν ἄλλων χορὸς αἰσθήσεων ψυχῆς ὥσπερ τινὲς δορυφόροι καὶ φίλοι*; Gregor von Nyssa *De anima* 209 B p. 56 Krabinger vom Verhältnis zu den *πάθη*: *οἷόν τις βασιλεὺς τῇ πολυχειρίᾳ τῶν ὑπηκόων συνεργῷ χρώμενος.*

66 Mit Bändern des Leibes baute er das körperliche Haus
Und wirft zwischen seine Schienen Lehm, feuchtes Blut.
67 Als Fundament[1] legte er Samen in den Mutterboden des Leibes
Und führte ihn wie einen Bau zur Vollendung.
68 Das Fundament für den Leib ist der Same, und dann wird er,
Und aus dem Leib sproßt der Leib, der dem Leibe gleicht.

---

[1] Wörtlich: Füllung = πλήρωμα? Zum Verständnis des Wortes dienen einige Parallelen:

14, 224 = I 238 unten; der Neid wird mit einem Kaufmann verglichen:

222 Es gibt kein Volk, das er sich nicht unterwirft, / Dem schlauen Joch seiner Arbeit;
Kein Königreich, das nicht trägt / Das listige Zeichen seiner Häßlichkeit.
223 Zu Wasser und zu Land wirft er aus / Das Netz, gestickt von Hinterlisten,
Und auf Bergen und Höhen / Sind ausgebreitet seine langen Schnüre.
224 Auf Reiche und Arme / Ist von ihm die Fülle des Handels geworfen,
Indem ihm Gewinne zukommen / Von den Neidern und den Beneideten.

30, 214 218 219 = II 126 Mitte; wendet sich gegen den Vorwurf der Kreuzanbetung:

214 Nicht die sichtbare Fülle verehrt die Kirche,
Sondern das Zeichen des gekreuzigten Königs, der am Holze siegte
. . . .
218 Nicht ist im Irrtum die Kirche, weder mit den Bäumen noch mit den Bildern,
Noch mit den Füllungen und Bildern, die wegen der Menschen sind.
219 Indem sie das lebendige Zeichen verehrt, wie es bezeichnet ist,
Verehrt sie den Heiland und nicht die vergänglichen Füllungen.
. . . .
239 Denn sobald ein König seine Worte auf ein Pergament eingetragen hat,
Hält es jedermann in Ehren, wie eine Füllung von Feingold.

37, 189 191 = II 218 oben; von der Erschaffung der Engel:

188 Staunen erregt, wie sie aus nichts schön wurden,
Und wie ihre Schönheit schön wurde ohne etwas.
189 Eine Fülle von etwas wird Ursache für das, was werden soll,
Und wer sollte nicht staunen, daß die Engel ohne etwas schön wurden?
190 Der Befehl, der sprach, und sie wurden,
Ersetzte ihnen den Künstler.
191 Der Wink war es, der die Füllung wurde, die Arbeit sowie Künstler,
Und er fing an und führte zu Ende, ohne eine andere Hilfe zu benötigen.
192 Nicht hatte er die Hilfe der ὕλη, die Erfindung Manis,
Und den ἀρχόντες, den der Betrug der Bardaizân bildete.

Die Bedeutung der Fülle nähert sich also der Materie, ohne aber, wie gerade die zuletzt angeführte Verwendung, damit zusammenzufallen: vielmehr besitzt das Wort alle Schattierungen von πλήρωμα.

69 Für die Seele gibt es keinen Samen, der eine andere Seele hervorbringt,
Und nicht sproßt in einer Grundlage ihre Natur innerhalb der Glieder.[1]
70 Aus nichts bildet ihr Wesen der verborgene Wink
In der Weise[2], wie er dasjenige von Adam bildete: durch den Geist seines Willens.
71 Aus nichts gelangt ihre Natur zur Verwirklichung,
Da sie ja eine Verwandte der Engel und Geister ist.
72 Ein Geist ist auch sie wie die Geister, ohne Zusammensetzung,
Und ihre Natur und Schöpfung ist demjenigen gleich, durch den sie sind.
73 Aus nichts sind die Geister am Anfang geworden, da sie wurden,
Und aus nichts entspringt ihr Dasein in allen Geschlechtern.
74 Nach dem Leibe erfolgte bei der Erschaffung Adams ihre Erschaffung[3],
Und eben diese Ordnung vollzieht sich täglich im Leibe.
75 Eine Gestalt der Glieder bildet zuerst der Meister der Bildner,
Und so haucht er den Odem des Lebens darein, und er wird zur Seele.
76 Ein Gewand von Fleisch webt er mit geistiger Hand
Und so breitet er es wie Purpurgewänder über die Seele aus.
77 In der Finsternis setzt er den Leib zusammen und erschafft er die Seele,
So wie er die Schöpfung erschuf am Anfang und sie in die Finsternis setzte.
78 Wie zum Geheimnis weist er bei der Erschaffung des Menschen den Menschen hin
Auf diese Ordnung seiner Schöpfertätigkeit aus nichts.
79 Die Größe seiner Kraft verkündet[4] er jederzeit durch unsere Bildung,

[1] Das Gegenteil lehrt die Stoa, wo dem *σπέρμα* pneumatische Beschaffenheit beigelegt wird: Stein 114, aber auch z. B. Tertullian und Gregor von Nyssa: Gronau 195 ff. und J. Huber *Die Philosophie der Kirchenväter*, München 1859, 123 ff. Narses ist also ausgesprochener Generatianist und steht somit auf der Seite von Ephräm.

[2] *'eskêmâ* = *σχῆμα*, gewöhnliches Fremdwort; in diesem Memrâ noch 224 b und 271 b.

[3] Während es D. 52 den Anschein hatte, als vertrete Narses die Präexistenz der Seele, so spricht dieser Vers deutlich das Gegenteil. Oder gehen zwei Auffassungen nebeneinander her, die nicht völlig ausgeglichen sind? Denn hier folgt der Verfasser dem biblischen Schöpfungsbericht, während der früheren Spekulation philosophische Belesenheit zugrunde liegt.

[4] *makrez* > *κηρύττω*; vgl. 103 a: *karôza* Herold, alte Bildungen im Syrischen, die schon zum alten Bestand des Evangelienwortschatzes gehören; Belege bei O Klein *Syrisch-griech. Wörterbuch* (= Beihefte z. Zeitschr. f. AT Wiss. 28; Gießen 1916) 61.

Mittelst der Erschaffung von Leib und Seele, die täglich vor sich geht.
80 Durch die Zusammensetzung des Leibes weist er auf die Schöpfung der Sinnenwesen hin
Und durch das Dasein der Seele auf das Dasein der selbstbewußten Wesen.
81 Die ganze Schöpfung erneuert er jederzeit durch unsere Erschaffung
Und erfreut sie wie die Gebärende am Tage unserer Geburt.
82 In uns betrachten die stummen und die sprachfähigen Naturen:
Die Kraft des Schöpfers, der ihre Naturen in uns erneuert.
83 Ein großes Wunder sehen sie immerfort in unserer Bildung:
Es sprossen Menschen wie Menschen aus den Samen.
84 Sie sehen den Samen, den Menschen in die Erde von Menschen werfen:
Ist er gleich gemein und verachtet, so wird er doch gepriesenes Gefäß.
85 Sie sehen einen Leib, wie er zusammengesetzt wird gleich dem ersten,
Und ferner auch eine Seele, die in ihm wohnt wie diejenige Adams.
86 Unser Dasein legt Zeugnis ab von dem Worte des sechsten Tages,
Indem an allen Tagen gesprochen wird: „Lasset uns den Menschen machen!“
87 Es ist derselbe Befehl, der Adam bildete:
Er bildet einen Leib und haucht in sein Antlitz den Odem der Lebendigkeit.
88 Einen lebendigen Leib erschafft er im Leibe, sobald er gebildet ist,
Und es regt sich in seiner Sterblichkeit unsterbliches Leben.
89 Neun Monate wohnt er in einem Hause voll Finsternis
Und nach der Zeit kommt er heraus und sieht die anmutige Schöpfung.
90 Aus der Finsternis kommt der Mensch aus dem Menschen heraus
Und er sieht Licht und läßt seine Stimme vernehmen und bringt Worte hervor.
91 Über seine Geburt wundern sich die Scharen der Höhe[1], wie ausgezeichnet sie ist,
Wie sie sich am ersten Tage wunderten, da Licht wurde.[2]
92 Wie das Licht erfreut er die Erde, die betrübt war,
Vertreibt ja auch er die Finsternis der Leiden von seiner Gebärerin.

[1] Die gewöhnlichste Bezeichnung bei Narses für Himmel.

[2] Ein Rest haggadischer Exegese. Das Staunen der Engel über die Schöpfung des Lichtes ist weiter ausgeführt 34, 124 ff. = II 175 und dramatisch lebhaft behandelt in 37 = II 207.

93 Mit Leib und Seele kommt der Mensch aus dem Mutterleib heraus:
Ein sichtbarer Leib und eine verborgene Seele, ein doppeltes Gefäß.[1]
94 Kunstvoll ist seine Zusammensetzung durch zwei Gestalten gebildet:
Der Leib ist Staub, die Seele Geist, zusammen ein Mensch.
95 Einen Menschen nennen die Menschen Leib und Seele
Wegen der Liebe des Schöpfers, der sie (ehelich) verband.[2]
96 Eins ist der Leib und eins die Seele des einen Menschen,
Und eins ist der Wink, welcher täglich Menschen in Menschen bildet.
97 Aus dem Leibe bildet der Wink einen anderen Leib
Und wie diese Seele des einen Menschen sind alle Seelen.
98 Sehr gleicht ein Leib dem Leibe und eine Seele der Seele,
Wie das Sein jedes Tages dem früheren Tage gleicht.
99 Nicht neu erschafft der Schöpfer des Alls einen Menschen;
Siehe, von dem Menschen, den er am Anfang schuf, kommen die Menschen.
100 Aus dem einen Leib sind alle Leiber, die waren und sein werden,
Auch die Natur der Seelen ist eins wie diejenige, die war.
101 Eins ist der Wink, der im Anfang Leib und Seele erschaffen hat,
Und seine Kraft begleitet all seine Schöpfungen bis ans Ende.
102 Seine Schöpfung an allen beliebigen Tagen ist gleich wie am ersten,
Und das bezeugt der Leib, der dem Leibe, die Seele, die der Seele gleicht.
103 Wie ein Herold ruft es die Seele in den Gliedern:
„Sehet Menschen, wie gleichen Menschen den Menschen!"
104 Sie ist an den Leib gebunden und erscheint doch nicht körperlich,
Und ihre Stimme ist heller als die Sonne für die Augen des Leibes.

---

[1] „Gefäß der Seele" nennt den Körper auch Philo *Quod det. potiori insid. soleat* 170 p. 296 Cohn I: *ὅπερ ἦν τὸ ψυχῆς ἀγγεῖον τὸ σῶμα.* Lukrez III 440: *corpus, quod uas quasi constitit eius,* wozu Heinze 118. Auch das Attribut *διπλοῦς* für die menschliche Natur, *ἁπλοῦς* für die Geister ist in der hellenistischen Literatur wiederholt zu belegen. Vgl. auch Poimandres 15 p. 332 Reitzenstein: *παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον.*

[2] Dazu D. 110 ff. 130. Philo *Quod det. potiori insid. soleat* 15 p. 261 Cohn I bemerkt zu Gen. 37, 14 *Χεβρών: συζυγὴ δὲ καὶ συνεταιρὶς Χεβρὼν καλεῖται συμβολικῶς ἡμῶν τὸ σῶμα, ὅτι συνέζευκται καὶ ὥσπερ ἑταιρίαν καὶ φιλίαν πρὸς ψυχὴν τέθειται.* Nemesios *De natura hom.* M. 40. 600 B: *καὶ γὰρ τῇ πρός τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει, δεδέσθαι φαμὲν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχήν, ὡς λέγομεν, ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδέσθαι τὸν ἐραστὴν οὐ σωματικῶς οὐδὲ τοπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν = Premnon physicon* c. 3, 21 p. 55 Burkhard: *per coexistentiam et quandam conclusionem et dispositionem ligari dicimus a corpore animam, ut dicimus amatorem ligari ab amata, non corporaliter neque localiter, sed per coexistentiam.*

105 Innerhalb des Körpers ist der Anblick ihres Vorzuges verborgen,
Und sie hält ihn rein, daß er vor Zuschauern nicht entwürdigt werde.
106 Sie weilt in ihm, und die Frage über sie ist ihm verborgen,
Und obwohl sie ihn sieht, sieht er nicht, wo und wie sie ist.
107 Ihre Natur zeigt sich in ihrem Innern, und ihre Tätigkeit äußert sich in Werken;
Und obwohl sie in ihm ist, ist er von ihr geschieden und sie wieder von ihm.
108 Nicht ist in ihm die Schöpfung ihrer Feinheit ganz gemischt,
Er ist eins, und sie ist eins ohne Vermischung.[1]
109 Bei den verborgenen Gliedern ist sie an einem Ort verborgen,
Und die Kraft ihrer Lebendigkeit ist auf die inneren und äußeren Sinne ausgedehnt.
110 Im Herzen wohnt sie wie in einem Heiligtum, inmitten des Hauses,
Daß alle Sinne ihren Liebesverkehr belauschen.[2]
111 Inmitten des Hauses wohnt die Herrin des Hauses in ihrem Hause,
Und die Sinne des Körpers umgeben sie wie Kinder.
112 Die Milch ihrer Bewegungen saugt der Leib, das Kind des Denkens,[3]
Und wie auf den Knien wird es unverdrossen durch sie aufgezogen.

[1] Die Feinheit (λεπτός, λεπτομερέστατος, *tenuis*, *subtilis* u.ä.) des Seelenstoffes wird von den Philosophen aller Richtungen besprochen; zu Lukrez s. Heinze 74. Eine scharf ausgeprägte Form hat die Lehre in der Stoa erhalten. Hier sind auch die Mischungsmöglichkeiten charakteristisch ausgebildet worden: Stein 36 101ff. Indes klingt hier möglicherweise auch von den Verhandlungen des Chalcedonense 451 und den erregten Debatten, welche vorausgingen, und an denen die Nestorianer begreiflicherweise den lebhaftesten Anteil nahmen, das ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως nach, wie denn überhaupt die dogmatischen Kämpfe für die Syrer hauptsächlichster Anlaß zum Studium hellenischer Philosophie gewesen sind. Vgl. weiter D. 148.

[2] Plato verlegt das λογιστικόν in den Kopf, Aristoteles die zwei niederen Seelenteile in das Herz. In der Stoa schwanken die Meinungen, aber die vornehmsten Vertreter, Zeno, Kleanthes, Chrysipp entschieden sich für das Herz und begründeten es aus den Funktionen der Sinne, warum auch das ἡγεμονικόν in der Brustgegend wohnen müsse: Stein 135ff. Dagegen betont Gregor von Nyssa, daß die Seele im ganzen Körper verbreitet sei: Gronau 773ff. Die Wirksamkeit im ganzen Körper betont auch Narses D. 109, um aber gleich D. 110 das Urteil einzuschränken. — „Liebesverkehr" wörtlich: Gespräch ihrer Liebe; *'eniânâ* wird aber geradezu für *commercium carnale* gebraucht.

[3] Zu Bewegungen s. D. 46. — *šebar 'eniânâ:* Das Kind des Denkens = noch ein Kind im Denken oder das geistige Kind? Im letzteren Fall stört aber, daß nicht das Wort *jaldâ*, welches das Verhältnis zu den Eltern bezeichnet, gewählt ist, sondern *šebar*, was auf das Alter geht.

113 Wie eine Säugende trägt sie die Ängste[1] der Herzenskindheit
Und entsprechend seinem Vermögen gibt sie Speise, durch die es ernährt wird.
114 Mit seinen Maßen wird auch sie groß, obwohl sie nicht groß ist[2],
Und wie eine Mutter redet ihre Liebe schmeichelnd zu seiner Kindheit.
115 Vollendet von Anfang an ist ihre Schöpfung, wenn sie gleich wächst,
Aber sie gebraucht ihre Vollendung nicht ohne den Leib.
116 In ihr ist das Wort ihrer Vernünftigkeit vom Tage an, da sie wird,
Aber der Gang ihrer Raschheit wird entsprechend den Gliedern gelähmt.
117 Sie weiß ein Lied zu singen von lieblichen Weisen,
Aber solange die Flöte schwach ist, ist auch sie schwach.
118 Sie versteht sich auf die Ordnung, die Zither ihrer selbst schön zu schlagen.
Aber sie fürchtet die Saiten des Leibes zu spannen, daß sie zerreißen.
119 Sie besitzt Verstandeskraft, um zu verstehen.
Aber die Sinne des Körpers antworten nicht, um gut zu spielen.
120 Weise wahrt sie ihre Schätze, ohne Schweigen,[3]
Bis der Körper, das Kind, aufgezogen ist und seine Güter erbt.

[1] Wörtlich: Zorn, Entrüstung. Der orientalische Herausgeber schlägt in einer Fußnote den Sinn vor: das Stammeln, die Bezeugung der Liebe, die Sorge der Mutter zum Kind und vergleicht damit das arabische Wort für Vogelgezwitscher, oder, was Mingana vorzieht, Zorn im uneigentlichen Sinn, also etwa: mütterlich liebevolles Zureden. Allein diese Interpretation wird durch D. 114 hinfällig, wo Narses den Terminus anwendet, mit dem Mingana den Sinn von D. 113 aufklären will.

[2] Wiederum die Gegenüberstellung zweier Ansichten, die sich im Grunde ausschließen, die aber Narses kombiniert. Ein *αὔξεσθαι* der Seele lehren die Epikureer. Lukrez III 445f. *gigni pariter cum corpore et una crescere sentimus* und die Zeugnisse bei Heinze 119. Dagegen leugneten viele Stoiker die Einwirkung körperlicher Zustände auf die Seele. Theodoret *Graec. aff. cur.* c. II M. 83, 1100: *καὶ τὴν ψυχὴν (οἱ Στωικοὶ) ἔφασαν μηδὲν ὑπὸ τοῦ σώματος ἢ ὠφελεῖσθαι ἢ βλάπτεσθαι.* Andere machten aber darauf aufmerksam, daß die Seele bei körperlichen Schmerzen aufzucke, daß umgekehrt das Gesicht rot wird, wenn der Mensch sich schämen muß u. a. s. Stein 140f Zu Basileios, Gregor von Nyssa und ihrer Stellung zur stoischen *συμπάθεια* Gronau 68. 178.

[3] Derselbe Ausdruck wie in der Pešittâ zum Hohenlied 4, 1, wo LXX: *ἐκτὸς τῆς σιωπήσεώς (σου)* wiedergegeben werden soll. Mit der hebräischen Textform hat der Syrer hier nichts zu tun, die griechische ergibt aber auch keinen sachgemäßen Sinn; sie ist nur geraten. Daher ist der syrische Wortlaut exegetisch auch wertlos. Wenn aber Narses hier auf ihn zurückgreifen würde, fragt sich doch, was der syrische Leser für Gedanken damit verband, wenn er las: (Deine Augen sind Taubenaugen) ohne das

121 Wie Eltern handelt auch sie an den Gliedern:
Solange ihre Erben jung sind, herrschen sie nicht.
122 Dem Gott des Alls gleicht sie hinsichtlich des Geldes ihrer Verwaltung:
Aus Niederungen leitet er auf Höhen die Menschen.
123 Mit seinem Wachstum steigt sie zur Stufe des Jünglingsalters empor,
Und mit seinem Greisenalter steigt sie herab zur Stufe der Schwäche.
124 Mit seiner Gesundheit ist die Prüfung ihres Verstandes gesund,
Und mit seiner Krankheit ist ihre Einsicht über Gebühr krank.
125 Am Tage seines Wohlergehens ist ihr Gemüt zufrieden und ihre Stimme hell,
Und am Tage seiner Trauer ist ihr Gemüt voll Kummer und ihre Stimme schwach.
126 Sie ist satt bei seiner Sättigung, während doch ihre Natur keine Speise annimmt,
Und hungert bei seinem Hunger, obwohl sie keiner Nahrung bedarf.
127 Sie wacht bei seiner Arbeit, wenn er bei irdischen Geschäften verweilt,
Und ruht bei seinem Schlafe, obwohl ihr wacher Verstand nicht ruht.
128 Sie freut sich über sein Leben, während er doch stirbt, er der leblose,
Und ist wiederum bedrückt am Tage seines Hinscheidens, während sie doch lebendig ist.
129 Sie betätigt die Liebe zu ihm, wenn schon seine Erkenntnis abgestumpft ist,
Und haßt seine Leiden, wenn sie auch seinen Leidenszustand nicht fühlt.
130 In Liebe leidet sie mit ihrem Geliebten, nicht kraft ihrer Natur,
Denn ihre Natur ist über alle körperlichen Leiden erhaben.[1]

Schweigen. Der anonyme Verfasser des Hohenliedkommentars, den G. Mösinger *Monumenta Syriaca* II., Oeniponti 1878 aus Vat. 103 herausgegeben hat, erklärt die rätselhaften Worte so: „*šetkê* bezeichnet . . . die Geheimnisse des Herzens, die nur Gott sieht, wie man sagt, daß der Vorzug, der im Innern eingeschlossen ist, mehr wert ist als derjenige, der sichtbar ist." Mit der Erklärung ist jedoch nicht weiter zu kommen. Im deutlichen Gegensatz steht dagegen D. 243: Die Seele ohne den Leib schweigt, die Seele im Leibe aber läßt sich vernehmen, auch wenn der Leib noch klein ist.

[1] Tertullian *De anima* c. 5 p. 304 Reifferscheid-Wissowa: *porro et animam computi corpori, cui laeso ictibus uulneribus ulceribus condolescit, et corpus animae, cui adflictae cura angore amore coaegrescit per detrimentum scilicet rigoris, cuiusque pudorem et pauorem rubore atque pallore testetur.*

131 In Liebe trägt sie die Schwere der Wunde seiner Sterblichkeit,
Und wie verwundet leidet ihre Stimme am Tage seiner Krankheit.
132 In Liebe ist sie in seine Sinne gespannt wie an ein Joch,
Und doch behagt ihr die mühevolle Betätigung seiner Begierden nicht.
133 Aus Liebe zu ihm wird von ihr die Liebe zu irdischen Dingen geliebt,
Und während sie ein Geist ist, ist das Körperliche ihr angenehm.
134 Aus Liebe zu ihm steigt sie mit ihm zum Gemeinen herab,
Und ohne daß sie daran Freude hat, tut sie, was ihrem Namen fremd ist.
135 Nicht liegt die Fleischesbegierde nach geschlechtlicher Vereinigung in ihrer Natur,
Und wenn das Fleisch nach dem Fleische begehrt, so kommt es sie an von ihm aus.
136 Nicht ist es ihr eigen, körperliche Speise wie der Leib zu essen;
Hungert er aber, so hungert sie mit ihm und ißt mit ihm.
137 Nicht schlief je ihr wacher Verstand, noch wird er je schlafen,
Wenn aber seine Sinne in Schlaf versunken sind, so stehen ihre Gedanken still.
138 Es ruht der Leib, und sie ruht mit ihm, obwohl sie nicht ruht,
Es ruht ihre Stimme, und ihr Gemüt wacht, und es bewegt sich ihr Verstand.
139 Zum Leib gehört der Schlaf und das Essen und die geschlechtliche Vereinigung,
Aber in uneigentlicher Weise vermischt sich ihr Wille mit etwas, was nicht ihre Art ist.
140 Verschieden sind die Leidenschaften, die zu ihrer Natur und zur Natur des Leibes gehören,
Aber wegen der Liebe, siehe, so heißt es von ihnen: eins ist der Mensch.[1]

---

[1] Die Stoa führt alle *πάθη* auf das *ἡγεμονικόν* zurück. Poseidonios teilt dagegen die Affekte dem unvernünftigen Seelenteil zu: Zorn und Begierde stammen aus der tierischen Natur. Hierin schließt sich Gregor von Nyssa abermals dem Neuplatoniker an: Gronau 243 ff. Damit ist im Grunde die Voraussetzung gegeben, auf welcher Narses aufbauend von Leidenschaften des Leibes und der Seele redet. Näher berührt sich mit ihm Plotin *Enn.* IV 4, 18 p. 64 Volkmann: *τὸ ἀλγεῖν καὶ τὸ ἥδεσθαι δὲ τὰς τοῦ σώματος ἡδονὰς περὶ τὸ τοιόνδε σῶμά ἐστιν· ἡμῖν δὲ ἡ τούτου ἀλγηδὼν καὶ ἡ τοιαύτη ἡδονὴ εἰς γνῶσιν ἀπαθῆ ἔρχεται. λέγω δὲ ἡμῖν τῇ ἄλλῃ ψυχῇ, ἅτε καὶ τοῦ τοιοῦδε σώματος οὐκ ἀλλοτρίου, ἀλλ' ἡμῶν ὄντος· διὸ καὶ μέλει ἡμῖν αὐτοῦ ὡς ἡμῶν ὄντος ... χρὴ τὰ πάθη τὰ τοιαῦτα μὴ ψυχῆς ὅλως εἶναι λέγειν, ἀλλὰ σώματος τοιοῦδε καί τινος κοινοῦ καὶ συναμφοτέρου ... μία γὰρ φύσις.*

141 Zu ihr gehört[1] die Eifersucht, die Natter, welche in den Gedanken
lagert,
Und zu ihr der Zorn, der durch die verfluchte Schlange[2]
versinnbildet wird.[3]
142 Zu ihr der Übermut, der Wildesel, welcher sich gegen die
Unterwerfung sträubt[4],

---

[1] Der Katalog der *πάθη* scheint konventionell zu sein. Aristoteles *Ethic. Nic.* II 4 zählt auf: *ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον. ζῆλον, ἔλεον.* Ausführlicher werden die Listen bei den Stoikern; vgl. v. Arnim *Stoicorum vet. fragm.* III 92 ff. Die Gegenüberstellung seelischer *παθήματα* und körperlicher *ἀῤῥωστήματα* ist spezifische Eigentümlichkeit Chrysipps: Cic. *Tusc. disp.* IV 10, 23: *nimium operae consumitur a Stoicis, maxime a Chrysippo, dum morbis corporum comparatur morborum animi similitudo.* Auch die selbständige Auffassung der Leidenschaften als Einzellebewesen, die zunächst nur poetische Bedeutung zu haben scheint, dürfte auf stoische Überlegungen zurückgehen, wonach jede Tugend ein *ζῷον, animal* ist, aber wie Seneca *ep.* 113, 24 einschränkend referiert: *non sunt . . . virtutes multa animalia et tamen animalia sunt. nam quemadmodum aliquis et poeta est et orator, et tamen unus, sic virtutes istae animalia sunt, sed multa non sunt.*

[2] *'espes* = *ἀσπίς*. Der Fluch bezieht sich auf Gen. 3, 14; hier weist die Pešittâ aber nicht *ἀσπίς* auf, sondern *hewjâ*. Dieses Wort gebraucht auch Narses, wo er auf die Paradiesesschlange zu sprechen kommt: z. B. 29. 64 ff. = II 104 Mitte, während mir *ἀσπίς* in den edierten Memrê sonst nicht begegnet ist. Natter entspricht *garsâ*; damit wird ein ähnlicher Vergleich gebildet im Martyrium des B'arb'ašamîn bei Bedjan *Acta martyrum et sanctorum II* (Parisiis 1891) 302, 14; zu *'espes* vgl. ebda. II 382, 8 ff. Die Darstellung der Martyrien aus der Zeit Sapors II. verrät auch griechische Bildung, aber in der Gedankenwelt offenbart sich viel mehr bodenständiges Gut.

[3] Vgl. Philo *Legum alleg.* l. III 68 p. 127 Cohn I: *ὁ δὲ ὄφις ἡ ἡδονὴ ἐξ ἑαυτῆς ἐστι μοχθηρά.*

[4] *ὕβρις* und *ἀσέλγεια* einerseits, anderseits Störrigkeit gehören zu den gewöhnlichsten Prädikaten des Esels in der griechischen Literatur; vgl. Olck bei Pauly-Wissowa s. v. *Esel* bes. 634 f. und 645 ff. Dagegen rühmen die Zoologen den ägyptischen, syrischen, besonders den persischen Esel: Brehm III 70 ff., vgl. auch O. Keller *Die antike Tierwelt* I. Bd., Leipzig 1909, 267 ff. Während der nordische Esel als störrischer Gesell gelte und auf seinen Eigensinn, seine Einfalt und Dummheit gescholten werde, so daß der zahme Esel bei uns zum wahren Krüppel herabgesunken sei, zeichne sich sein orientalischer Stammesgenosse aus durch Schönheit, Lebendigkeit, außerordentlichen Fleiß und große Ausdauer und sei daher nicht verachtet, sondern oft höher als das Pferd geschätzt. Diese Beobachtung stimmt zur Wertschätzung des Esels im Alten Testament; dazu J. Benzinger *Hebräische Archäologie*[2], Tübingen 1907, 26 f. Auch in keilinschriftlichen Texten erinnere ich mich nicht an die uns geläufige despektierliche Behandlung. Narses scheint also in der Beurteilung dieses Tieres einer landfremden moralischen Topologie gefolgt zu sein.

Und die Ruhmsucht, der Schakal, der die Löwen verhöhnt.[1]
143 Zu ihr das Murren[2], die Motte[3], die das Gewand der Liebe zerfrißt,
Und die Verleumdung, der Strick, welcher fängt, die lauteren Herzens sind.
144 Zu ihr der Jähzorn und der Groll und der Mord,
Und sie sinnt darauf, Unrecht dem zurückzuzahlen, der ihr wehe getan hat.
145 Zu ihr das Leiden und die Reue der Seele über ihre Taten,
Und sie fleht inständig um Erbarmen für ihre Fehler.
146 Zum Leib gehört die Speise, zum Leib der Schlaf und die geschlechtliche Vereinigung,
Er ist an das Irdische gemäß seinem Bedürfnis gebunden.
147 Zu ihm gehören die Leiden und Schmerzen der Sterblichkeit,
Und er kehrt wieder zurück und wird Erde am Tage seines Abscheidens.
148 Er ist mit der Seele, aber nicht vermengt mit ihrer Feinheit,
Und die Seele ist in ihm, wird aber nicht gezügelt durch seine Zusammensetzung.
149 Er trägt sie in seinen Sinnen, nimmt aber nicht wahr, wer sie ist, weil er es nicht weiß,
Und sie trägt ihn, beachtet aber ihre Leichtigkeit nicht.
150 Wie Rosse sind seine Sinne unter ihre Herrschaft gespannt,
Aber er erkennt nicht, was die Ursache seiner Bindung ist.
151 Wie ein Wagenlenker reitet ihr Wille auf seinem Leib,
Und wohin sie will, eilt das Schiff seiner Leiblichkeit.

[1] Die Feindschaft des Schakals und des Löwen wird bereits in indischen Märchen erzählt und spielt in der griechischen Tierfabel wieder eine Rolle; s. O. Keller *Tiere d. klass. Altertums,* Innsbruck 1887, 192 ff. Hausrath bei Pauly-Wissowa s. v. *Fabel* 1729 tritt für die Ursprünglichkeit auf griechischem Boden ein. Der Vergleich tritt aber auch in der syrischen Darstellung vom Martyrium des Pûsai auf, wo der griechische Einfluß mindestens zurücktritt; P. Bedjan *Acta martyrum et sanctorum,* t. II., Parisiis 1891, 213 = O. Braun *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer,* Kempten 1915, 61. Hier wird das Bild Sapor in den Mund gelegt.

[2] *'aktâ* = ἄχθος. 44, 101 = II 320 Mitte findet sich das Adj. *'aktânê* die Jähzornigen im Gegensatz zu den friedlichen Jünglingen im Feuerofen. Sonst enthält ἄχθος nur der liturgische Memrâ 17, und zwar sechsmal (36, 125, 130, 131, 133, 387). Gegen 17 bestehen aber große Bedenken der Authentizität, die durch Dom R. H. Connolly *The liturgical homilies of Narsai: Texts an Studies, Contributions to biblical and patristical literature ed. by J. Armitage Robinson.* Vol. VIII. Nr. 1. Cambridge 1909, XVI ff. nicht gehoben werden. Wenn aber 17 auch echt ist, so zeigt gerade dieser Memrâ, daß der Verfasser griechische Vorlagen benützt hat und überhaupt von griechischer Bildung erfüllt ist.

[3] *sâsâ* = σής; ebenso 171a, 202b. Das Wort ist gemeinsemitisch.

152 Wie mit Zügeln hält sie mit den Bewegungen den Pfad seiner Taten,
Und ordnet ihn, daß er nicht an den Versuchungen zu Fall kommt.
153 Das Wort von ihr legt sie seinem Munde an wie einen Korb,[1]
Und läßt nicht zu, daß er sich und seine Gefährten verletzt.
154 Den Gerichtstock erhebt sie immerfort über seine Kindheit
Und erinnert ihn an die Drohungen und Strafen des Jenseits.
155 Das Buch der Erinnerung an die Güter und Strafen hält sie in ihrer Hand[2]
Und läßt ihn die Geheimnisse betrachten, die für ihn unsichtbar sind.
156 Es fürchtet sich der Sterbliche und schreit mit seinem Munde, da warnt sie ihn:
„Siehe, eine Pein ohne Ende ist für den Frevler aufbewahrt!"
157 In Liebe ist sie um sich und ihren Gemahl besorgt,
Nicht vom Kampf für die Wahrheit abzulassen.
158 Wie ein Aufseher[3] ruft sie den Sinnen zu und den Gedanken:
„Auf! zeiget euch wacker zur Verrichtung guter Taten!"
159 Sogar zur Zeit, da der Körper ruht, da wacht der Wille:
„Auf! wachet auf! und sehet den Morgen der Gerechtigkeit!"
160 Mit drohender Stimme weckt sie sich auf und die Glieder,
Daß sie nicht in die Leidenschaft wie in einen Schlaf versinken.
161 Den Schlaf der Sünde vertreibt sie von sich und von ihrem Geliebten,
Daß sie wach sind, um vernünftige Früchte zu sammeln.[4]

---

[1] *kêmâ* = κημός; vgl. 6, 215 = I 112 unten:
Den Korb des Hungers hat der Gerechte dem Mund unserer Schlechtigkeit angelegt
Und doch steht der Lauf unserer Schlechtigkeit von ihren schlechten Taten nicht still.
12, 151 = I 204 unten; das Weib wird beschuldigt, einen großen Teil der Verantwortung für die schwere Gegenwart zu tragen:
Wer denn legt deinen Augen und Gängen einen Korb an
Und sperrt dich in eine Höhle wie wilde Tiere?
30, 21 = II 115 Mitte:
Der Fisch des Meeres! Eine Grenze von Sand hat ihm der Wink gesetzt,
Und ihm einen schweren Korb angelegt, daß er nicht wild wird.
46, 9 = II 340 unten; die Leidenschaften drücken den Menschen:
Ein schwerer Korb, die Fleischeslust, ist seinen Gliedern angelegt.
Und unterjocht ihn wie ein wildes Tier ohne Verstand.

[2] Apok. 20, 12.

[3] Anders 37, 152 = II 215 unten; von den Engeln:
„Feuer und Geist" nennt er sie durch den Mund des Sohnes von Isai (= ψ 103, 4),
Und mehr als das, schnell ist der Blick ihres Denkens.

[4] Z. B. Mt. 24, 42 ff. und 13, 23.

162 Auf ihre Vernünftigkeit ist ihr Trachten Tag und Nacht gerichtet,
Und lebendige Kraft lassen ihre Sinne ohne Ende hervorquellen.
163 Eine Quelle des Lebens hat der Herr der Naturen in ihre Natur gelegt,
Und der Lauf des Lebens hält mit seiner Frische nicht inne.
164 Ein Sauerteig unsterblichen Lebens ist in ihrer Schöpfung verborgen,
Der den toten Leib zum Leben bewahrt.
165 Die Kraft ihres Lebens fließt in den Bächen seiner[1] Sterblichkeit
Und bringt fremde Worte hervor, die ihm fremd sind.
166 Wie ein Sprachfähiger redet der Stumme mit Mitteln, die nicht sein sind,
Und trägt Früchte der Vernünftigkeit an den Zweigen[2] seines Leibes.
167 Früchte der Seele trägt der Stumme oben auf seinen Gliedern,
Und der Hauch eines Lebens geht von ihm aus, das er nicht sieht.
168 Der Finger des Lebens schlägt jederzeit an die Zusammensetzung seines Leibes
Und erfreut die bekümmerte Welt mit dem Laute seiner weisen Lehren.
169 O Zither mit Saiten von vergänglichem Fleisch!
Ist es gleich Fleisch, so spielt sie doch geistige Lieder.
170 O Flöte von zerbrechlichem Rohr voller Knoten,
Durch die einfache Lieder ununterbrochen geleitet werden!
171 O Gewand voller Motten der gemeinen Leiden,
Mit dem die Seele, die Verwandte der Engel bekleidet ist!
172 O Lebendigkeit! Obwohl sie eine Bedeckung nicht nötig hat,
Ist sie mit einem vergänglichen Kleid angetan und ist stolz darauf!
173 O Vogel, dessen Flügel rascher sind als die eines Vogels;
Er besitzt einen Leib und mag doch von ihm nicht wegfliegen![3]

[1] Ihrer: Mingana.

[2] In der Erwartung: Mingana infolge falscher Punktation!

[3] = D. 208. Das Bild des Seelenvogels ist uralt. Von den Flügeln der Seele und ihrer Einkerkerung redet Plato *Phaidros* an der berühmten Stelle 246 C: *τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δὲ πτεροῤῥυήσασα φέρεται, ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν, ζῷον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν, θνητόν τ'ἔσχεν ἐπωνυμίαν· ἀθάνατον δὲ οἰὸ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου, ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὔθ' ἱκανῶς νοήσαντες θεόν, ἀθάνατόν τι ζῷον, ἔχον μὲν ψυχήν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνου ταῦτα ξυμπεφυκότα.* Sodann ist *ψυχή* der alte volkstümliche Ausdruck für Schmetterling, insbesondere den Nachtfalter, zoologisch *φάλαννα* oder *φάλλη*, in hellenistischer Zeit speziell die Verkörperung der Psyche in

174 O sie, die in ein Gefängnis voll Finsternis eingeschlossen ist,
Und der doch die schweren Bande des Leidens angenehm sind!
175 O Befehl, den die Lebende in ein totes Haus gesperrt hat
Und darein den Odem des Lebens hauchte, daß er Stimme gewann!
176 O Künstler, der das Leben mit einem zerreißbaren Kleide bildete
Und ihr Antlitz versiegelte, daß Körperliche sie nicht sehen!
177 O Bildner, wie weise ist deine Schöpfertätigkeit:
Am Menschen offenbarst du deine Größe dem Werke deiner Hände!
178 Wie auf einer Tafel hast du in seinem Leib und seiner Seele die Welt abgebildet,
Damit dich Himmel und Erde durch seine Offenbarung betrachten!
179 In ihm sehen dich die Himmlischen und Irdischen;
Wenn du auch fern bist, in ihm wirst du wie nahe verehrt.
180 In Leib und Seele hast du dargestellt, geschmückt das Bild unseres Bildes,
Und aus allem Erschaffenen hat dein Wink bei seiner Schöpfung gemischt.
181 Als ein Zelt der Liebe hast du ihn mit zwei Stricken in den Boden geschlagen,
Damit darin Irdische und Himmlische wohnen.
182 In Leib und Seele hast du gebaut, vollendet den Tempel seines Lebens,
Daß Sprachfähige und Stumme darin einen Lobpreis darbringen.
183 Den Mantel seines Leibes hat dein Wille aus Staub gewoben,
Und wie ein Siegel hast du darauf deine Seele gedrückt, die Leben besitzt.[1]
184 Kraft der Lebendigkeit seiner Seele lebt und geht die tote Welt[2] ihren Gang
Und in ihrem Lichte zieht sie dem Hafen des Friedens zu.

Beziehung auf Eros; vgl. O. Keller *Die antike Tierwelt*, II. Bd., Leipzig 1913, 436ff. Wenn aber G. Weicker *Der Seelenvogel*, Leipzig 1902, 88ff. weiterhin Bestätigung finden sollte, so würde ein Beleg gewonnen sein, daß Narses auch die Idee des Seelenvogels nicht aus einheimischen Quellen geschöpft hat. Denn auf Grund archäologischer Befunde urteilt Weicker, daß die Vorstellung den Euphratländern, aber auch der phönikisch-kyprischen Kunst ursprünglich fremd sei. Alle gegenteiligen Zeugen glaubt er auf ostgriechischen Einfluß zurückführen zu dürfen.

[1] Narses wählt das syrische Wort, berührt sich aber gedanklich mit *σφραγίς*, *ἐπισφραγίζομαι* u. a. der Platoniker.

[2] = der Körper wie D. 28 58 164.

185 Wie ein Kandelaber[1] ist die Seele im Tempel des Leibes aufgehängt
Und leuchtet mit dem Öl des vernünftigen, unsterblichen Lebens.
186 Die Stelle des Lichtes füllt ihr Leben dem toten Körper aus,
Und wenn sie es hinwegnimmt, herrscht Finsternis über den Gliedern.
187 Eine Fackel ist ihr Wort und weist ihm das Licht des Lebens,
Und oben auf seinem Leibe leuchtet ihre Stimme wie eine Lampe.[2]
188 Durch ihr Licht sieht er, durch ihre Stimme hört er, durch ihr Wort macht er sich verständlich,
Und durch ihre Kunstfertigkeit arbeitet er auf Erden in allen Künsten.
189 Durch ihre Kraft kämpft er mit den Versuchungen und seinen Begierden
Und besiegt mit ihrer Hilfe die Leiden seiner Sterblichkeit.
190 Durch sie erlangt er im Wettkampf[3] der Werke der Gerechtigkeit Erfolg,
Und sie verleiht ihm für seine Überwindung den Siegeskranz.
191 Sie belehrt ihn, geistigerweise den Kampf aufzunehmen,
Und ermutigt ihn, vor dem Feinde nicht zu erlahmen.
192 Den Kranz des unsterblichen Lebens hält sie in ihrem Verstand
Und lockt ihn wie ein Kind: „Komm und nimm!"
193 Mit ihm steigt sie zu allen Kämpfen der Begierden hinab
Und salbt seine Sinne wie die Athleten[4], daß sie nicht erfaßt werden.
194 Nur der Tod ist imstande, sie von seinem Verkehr zu trennen,
Und den Kampf mit dem aufzunehmen, der sie abführt, ist nicht möglich.
195 Der Gerichtsbeamte[5] des verborgenen Winkes erscheint plötzlich
Und verwirrt sie wie die Gebärerin am Tage ihrer Geburt.
196 Furchtbare Wehen treffen auch sie in der Zeit des Todes,
Indem sie sie wie das Kind aus dem Leibe vertreiben.
197 Wie jemand, der gefangen nimmt, tritt der Tod in den Tempel ihrer Wohnung ein
Und entfernt sie vom Leibe ihrer Verehrung.
198 Nackt geht sie aus ihrem Hause, die Herrin des Leibes,
Und wie eine Verbannte zieht sie von ihm aus und geht an einen anderen Ort.

[1] *ḳandîlâ* = *candela*. [2] *lampêdâ* = λαμπάς.

[3] *'agônâ* = ἀγών; in diesem Memrâ nochmals 234b, sonst oft.

[4] *'atlêṭê* = ἀθληταί, sehr häufig bei Philo und in der christlich-asketischen, griechischen und syrischen Literatur.

[5] *ḳasṭonârâ* = *quaestionarius*, gemeinsyrisches Fremdwort, auch in der Pešitta: Mt. 27, 65f. für φύλαξ; 28, 12 für στρατιώτης und im Jüdisch-Aramäischen.

199 Große Trauer trägt ihr Gemüt am Tage ihres Auszuges,
Da sie sieht, wie der schreckliche Tod ihren Aufenthalt verdorben hat.
200 Mit schluchzender Stimme weint sie über sich und ihren Geliebten,
Daß dieser vernichtet ist und der Laut ihrer süßen Weisen aufhört.
201 Fürchterlich weint sie in Schweigen über das, was ihr zugestoßen ist,
Nicht singt sie ferner Klagelieder auf der Zither ihrer Liebe.
202 Sie ist sehr betrübt geworden, da die Saiten ihrer Sinne durchschnitten wurden,
Während nun statt ihres Verstandes die Motten in seinen Gliedern singen.
203 Sehr leid tut ihr die Trennung von seiner Liebe,
Und zwar obwohl sie weiß, daß Hoffnung besteht zu ihm zurückzukehren.
204 Der Wink, der sie abschnitt, hat in sie die Kraft gelegt dieses zu wissen,
Und er verleiht ihr die Kraft weiser Gedanken des Verstandes.
205 Das Gebot, das sie einführte, verband mit den Gliedern,
Es führt sie heraus, wie sie hineinging, ohne Verletzung.
206 Nicht wird sie durch die Leidensempfänglichkeit der Leiden des Leibes verletzt
Und nicht geht sie zugrunde, wenn das Kleid ihrer Bedeckung zugrunde geht.
207 Erhaben ist sie über Tod und Verletzungen,
Und nicht kann sie gesehen und körperlich angefaßt werden.
208 Ein lebendiger Geist ist sie und leicht ihre Flügel, um in die Luft[1] zu fliegen,
Und sie wird nicht wie die Glieder durch Schlingen des Todes erfaßt.
209 Einer von den Engeln kommt zu ihr am Tage des Hinscheidens herab
Und führt sie dahin fort, wo es vom Schöpfer befohlen ist.
210 Wie ein Führer geleitet ein Geist die Geistige,
Bis sie in das Haus der Wohnungen zu ihren Gefährtinnen eintritt.[2]
211 Dieser Engel, der sie im Leben hienieden behütete,
Er zeigt ihr, wo sie bis zur Auferstehung wohnen soll.
212 Auf Erden müssen alle Seelen wohnen bleiben,
Einige in Eden und einige an einem Orte, wohin sie geschickt werden.

[1] *'a'ar* = ἀήρ.

[2] Von den Engeln, ihrer Schöpfung, ihrem Wesen und ihrer Bedeutung wird ausführlich in 37 und 38 = II 207 ff. gehandelt.

213 Am Orte Eden weilt die Seele von den Freunden der Wahrheit
Und diejenige von den Frevlern an Orten jenseits davon.
214 Im Paradies weilen die Gerechten, dem Geiste, nicht dem Leibe nach,
Indem sie sich nach der Schöpfung des Reiches der Höhe sehnen.
215 An einem schönen Orte will er, daß die Söhne des Reiches wohnen,
Damit jedermann erfahre, daß die Hoffnung, worauf man wartete, wahr ist.
216 Keineswegs empfangen sie da den Lohn für ihre Mühen,
Sondern er möchte auf die Scheidung hinweisen, welche am Ende stattfinden wird.
217 Auch für die Bösen ist der Ort draußen keine Qual,
Er soll kundtun, daß sie nicht zur Höhe erhoben werden.[1]
218 Als Unterpfand gibt er das Paradies, zur Bestätigung seiner Worte.
Durch Geringwertiges will er die Kraft seiner herrlichen Worte bestätigen.
219 Entsprechend dem Kindesalter des Lebens der Zeit zeichnet er seine Zeit aus,
Um durch diesen Umstand die Menschen zu Zukünftigem zu reizen.
220 Ein Teil von der Erde ist das Paradies, so schön es auch ist,
Und die Speise seiner Früchte ist vergänglich wie alle Früchte.
221 Eifersucht wirft es durch seine Geschichte unter die Sterblichen
Und treibt sie nach Unsterblichkeit zu streben.
222 Daher öffnete es seinen Eingang vor dem Heiland,
Daß er zuerst den Weg vor den Eintretenden lehre.
223 Adam schloß zuerst seine Türe vor Menschen,
Der zweite Adam aber öffnete seine Türe, und der Schächer trat ein.[2]

[1] Diesen eschatologischen Vorstellungen, welche sich ebenso von Irenäus und Origenes wie von der Lehre des Fegfeuers entfernen, steht von den Okzidentalen nahe Hippolyt und der Verfasser der vier pseudojustinianischen Schriften, welche v. Harnack als Eigentum Diodors von Tarsos nachgewiesen hat: *Texte und Untersuchungen* 21. N. F. 6 (1901) z. B. S. 112 f. u. 87 f. Aber ganz landläufig müssen sie im Orient gewesen sein, wie aus der Skizze zu ersehen ist, welche O. Braun S. 151 ff. seines Buches über Moses Bar Kepha (Freiburg 1891) gibt; vgl. von demselben: *Eschatologie in den syrischen Kirchen*: Zeitschrift für katholische Theologie: 16 (1892) 273—312, und L. Atzberger *Geschichte d. christl. Eschatologie*, Freiburg 1896, 275 f.

[2] In 20 = I 227 ff. paraphrasiert Narses die Geschichte des Schächers, der am Kreuze noch seiner kecken Natur treu geblieben sei und um Aufnahme in das Reich des Messias gebeten habe. In Eden angekommen wundert er sich erst, daß er sich nicht im Himmel befindet, worauf Jesus die Heilsordnung erklärt.

224 Zwei Seelen traten zunächst ein zum Geheimnis,
Wie aus ihm ausgezogen sind Adam und Eva.
225 Zwei wohnten darin am Anfang der irdischen Schöpfung
Und zwei traten im geschaffenen, unvergänglichen Geheimnis ein.
226 Die einen zwei trieb hinaus die Übertretung des Gebotes von der Begierde nach der Frucht.
Die anderen zwei führte die Beobachtung des Gebotes der Gerechtigkeit herein.
227 Die Sünde sperrte es vor den Sündern, welche Adam nachahmten,
Und die Gerechtigkeit öffnete es Adam und dem Schächer.
228 Mit dem Gerechten trat der Sünder in das Paradies,
Damit er dem Trägen die Hand biete tüchtig zu werden.
229 Durch den Schächer zeigte er, daß es möglich ist gerecht zu werden;
Denn die Größe seines Frevels verhinderte ihn nicht einzutreten.
230 Durch die eine Seele, welche eintrat, gab er hinsichtlich jedermanns die Offenbarung,
Daß sie nicht gehindert werden einzutreten, wenn sie nur wollen
231 Die Seele unseres Herrn und des Schächers traten zuvorderst ein,
Und so wurde der Weg, an den Ort Eden zu gelangen, gelehrt.
232 In Eden treten alle Seelen ein, welche die Leiden aushalten,
Und dort ruhen sie wie auf einem Bett der Annehmlichkeit.
233 Wie im Schlafe hören sie dort mit den Arbeiten auf
Und brauchen den Verstand der Kraft, die in ihnen ist, nicht.
234 Ja, sie hören auf, sich mit dem Guten und Bösen zu beschäftigen,
Und ringen nicht im Wettkampf der Werke der Gerechtigkeit.
235 Keineswegs ist die Kraft, die in ihnen war, von der Lebendigkeit verlassen;
Aber das Werkzeug des Leibes ist nicht mehr, das die Worte vermittelte
236 Keineswegs ist der Strom der Vernunft versiegt und ausgetrocknet,
Aber der Baum des Leibes benötigt des Trankes nicht mehr.
237 Keineswegs ist der Wille an weisen Mahnungen klein geworden und sind seine Schätze ausgegangen,
Aber es fehlt der Aufseher[1], in dessen Hände sie sie legen könnte.
238 Keineswegs hat der Verstand seine Schnelligkeit verloren,
Aber es fehlt der Leib, das Reitpferd, das ihn trägt.
239 Keineswegs sind die Strahlen der Bewegungen[2], der Lichtleiter, dunkel geworden,
Siehe, die Pupillen antworten ihnen nicht, um gut zu sehen.
240 Keineswegs schweigt das Wort, die Trompete der Lieder,
Sondern es hat der Tod den Mund verschlossen, den Träger der Worte.

[1] *'apetropâ* = ἐπίτροπος. [2] Wie D. 46.

241 Nicht als ob die Tochter der Freien ihre Freiheit vergessen hätte, schweigt sie,
Sondern weil der Leib ihrer Liebe schweigt: darum schweigt sie.
242 Trauer hat sie um ihren Geliebten, der von ihr getrennt wurde, gefaßt,
Und sie hat doch keine irdischen Begierden.
243 Weise beobachtet sie wegen seines Hinscheidens Schweigen,
Bis sie die Stimme hört, welche seine Sterblichkeit ruft.
244 Denn ohne ihn ist sie nicht imstande etwas zu tun,
Wie auch er ohne sie nichts ist.
245 Als einen Menschen hat sie der Schöpfer des Alls erschaffen,
Und nicht ist die Hälfte des Menschen ohne die andere vollständig.
246 Ein halber Mensch ist die Seele, wenn sie auch lebendig ist,
Und ihre Tätigkeit hat ohne den Leib keinen Bestand.
247 Sie und den Leib will der Schöpfer sein Ebenbild nennen,
Und wie wäre es möglich, daß sie ohne den Leib Handlungen bildet!
248 Im Körper gewährt er ihr, die Kraft ihrer weisen Entschlüsse zu zeigen,
Und nicht erlaubt er ihr, nicht einmal in seinem Schlaf, etwas zu besorgen.
249 Schläft der Leib, so auch sie mit ihm, obwohl sie nicht schläft;
Bis er sich erhebt, wacht auch sie zu ihrem Tun nicht auf.
250 Und wenn er schläft, so vermag sie nichts zu tun;
Wie wäre es jetzt möglich, da er in den Schlaf des Todes versenkt ist!
251 Wenn sie in ihm nicht singt, da die Zusammensetzung des Leibes wirklich ist,
Wie soll sie dann singen, da er gemeiner Staub geworden ist!
252 Wenn ihr Gang behindert wurde durch den Schlaf der Wunden, solange sie in ihm war,
Wievielmehr hält sie jetzt inne, da sie aus seinen Gliedern ausgezogen ist!
253 Sie hält inne, sagte ich, mit ihren Werken, nicht mit dem Leben,
Denn es liegt nicht in ihrer Natur, daß die Kraft der Lebendigkeit von ihr schwinde.
254 In ihr ist der Reichtum, wenn sie auch aus ihrem Hause ausgezogen ist;
Den Armen kann sie nicht wie früher versorgen.[1]
255 In ihr ist das Wort, wenn sie auch die Taten einstellt;
Es fehlt ihr die Zunge, um die Kraft ihrer weisen Gedanken zu äußern.
256 In ihr ist der Verstand, ein flugfähiger Adler;
Es fehlen die Glieder, daß sie Flügel für ihre Schnelligkeit werden.

[1] *leparnes* > προνοέομαι, bei Narses und sonst häufig.

257 In ihr ist der Wille, der geschickte Steuermann[1] in den Wogen;
Es fehlt das Takelwerk[2], das den Wind in seinen Falten auffängt.
258 In ihr sind die Bewegungen[3], die Falten, die den Wind empfangen,
Ein Schiffer fehlt, um gut nach ihnen zu schauen.
259 In ihr ist alles, das ihre Natur besitzt, ohne Veränderung:
Natur und Vernunft und Lebenskraft, jedoch schweigend.
260 Schweigend, nicht ganz und gar, wie der Leib,
Aber sie stellen die Werke durch die Sinne ein.
261 Sie stellen ein, aber nicht ohne Verstand wie die Glieder,
Sondern wachen, denken sogar, aber es gibt keine Tat.
262 Ohne Tat verbleibt die Seele, so bald sie dahin geleitet ist,
Wo sie kein Kunstwerkzeug hat, dessen sie sich bedient.
263 Es gibt keinen Zimmermann, der ohne Axt arbeiten kann,
Und keinen Schmied, der mit seinen Händen schlägt, ohne Amboß.
264 Es gibt keinen Schiffer, der auf dem Meere fährt, ohne Schiff
Und keinen Fischer, der Fische fängt, ohne Leinwand.[4]
265 Die Seele hat kein Schiff aus körperlichen Holzteilen:
Darum stellt sie ihre Fahrt auf dem vernünftigen Meere ein.
266 Sie hat keine Axt aus Fleisch, eingetaucht in Blut;
Darum fehlt die Zusammensetzung der Hölzer ihrer Vernunft.
267 Auf ihr ruht ihre Kunstfertigkeit durch den Leib;
Wie beim Künstler, dessen Kunstfertigkeit sein Verstand wahrt.
268 So gefällt es diesem Künstler, dem Oberkünstler:
Sich ohne Leib nicht mit irdischen Dingen zu beschäftigen.
269 Ihr und dem Leib verheißt er Vergeltung und Richterspruch;
Und zusammen erben sie Güter der Höhe und Plagen der Erde.
270 Diese Vergeltung erwarten zugleich sie und ihr Geliebter;
Und wenn auch der Leib im Grabe schweigt, so ist sie am Leben.
271 In behindertem Leben stellt sie jetzt die Gänge ein;
In der Art wie wenn die Kinder im Mutterleib sind.
272 Wenn sie auch dieselbe Kraft in- und außerhalb des Mutterleibs besitzt,
So wird sie doch zurückgehalten, sowie die Türe des Ausgangs geschlossen ist.
273 Sie ist dieselbe im Mutterleib und im Schlafe und im Grabe
Und weise beobachtet sie ihre und seine Ordnung.[5]

---

[1] *kubernêtâ* = κυβερνήτης. [2] *'armenôn* = ἄρμενον.
[3] Wie D. 46. [4] Vgl. λίνον, die Angelschnur, auch das Netz.
[5] Zu D. 271—273 findet sich eine merkwürdige Parallele in der Siebenschläferlegende, wie sie in *Cod. Sachau* 321 erhalten ist; meine Ausgabe im *Oriens christianus* 1916, S. 21, 28: „er, der den noch eingeschlossenen Kindern im Leib der Schwangeren den Odem des Lebens verleiht; der Wille, der die gebleichten und vertrockneten Gebeine im Tal neu gebildet und erweckt hat; der mit einem Machtwort den begrabenen Lazarus,

274 Nicht kann sie sündigen, aber auch nicht gerechtfertigt werden außer ihm.
Auch keine Bitte und Worte zusammensetzen ohne ihn.
275 Wenn sie allein gerechtfertigt werden könnte,
Siehe! so würde sie den Frevel der früheren Zeiten längst gutgemacht haben.[1]
276 Wenn es für die Seele Adams leicht gewesen wäre, was er gesündigt hatte, gutzumachen,
So gäbe es keine Geschichte von dem Sündenfall im Paradies.[2]
277 Und könnte man den Schuldbrief derjenigen, die verschieden ist, gutmachen,
So gäbe es kein Gericht und keine Strafen mit den Früheren.

indem er eingewickelt war, rief und in lebendigem Zustand aus dem Grab herausholte — er verlieh nunmehr durch die innere Kraft seines Befehls auch diesen Bekennern, die in der Höhle geruht hatten, den Geist des Lebens." Ähnlich in dem lehrhaften Abschnitt, der zwischen das Martyrium und die Auferweckung eingeschaltet ist und deutlich den dogmengeschichtlichen Rahmen erkennen läßt, in dem die zwei Erzählungsstoffe vereinigt sind, 19, 20: „Und es irrten sich die Betrügerischen und erkannten nicht, daß niemals ein Kind aus dem Schoß seiner Mutter geboren worden ist ohne Leib und kein Körper aus dem Uterus hervorgegangen ist ohne Leib zum lebenden Wesen." Bei lateinischen und griechischen Schriftstellern habe ich nach diesem Argument im Beweisgang für die *Resurrectio carnis* vergebens gesucht. Es muß vom Osten häufiger gebraucht worden sein und wohl in Verbindung mit der Idee des Seelenschlafes in die eschatologische Diskussion Aufnahme gefunden haben. Ins Gewicht fällt, daß die Geschichte der Jünglinge von Ephesus, so wie sie in *Sachau* 321 vorliegt — aus anderen Gründen —, bald nach Theodosios dem Jüngeren, wenn nicht noch zu seiner Zeit, also um 450 entstanden sein muß und nach dem Zeugnis der syrischen Überlieferung allein alsbald die weiteste Verbreitung fand. Da nun Narses seine wissenschaftliche Ausbildung in Edessa empfing und hier später bis 457 im Lehramt tätig war, so muß er von dem philosophisch-theologischen Streit, den der hagiographische Text völlig glaubhaft berichtet, berührt worden sein; denn die Schule von Edessa bildete den Mittelpunkt der syrischen Theologie.

[1] Mingana verweist hier auf die Lehren der „Früheren", darunter auf den Mêmrâ Ephrems über das Paradies.

[2] Man beachte den Wechsel von Paradies (218, 220, 228, 276) und Eden (232), das Wort der alexandrinischen Bibelübersetzung und der Masora und dazu die Schwankungen in der Überlieferung von Lk. 23, 43: *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ*: *Sin*, im Garten von Eden *Cur*, im Paradies *Peš*. Narses hat also *παράδεισος* bereits in fester Prägung vorgefunden und braucht hier aus einer griechisch-theologischen Quelle nicht geschöpft zu haben. Der Wortgebrauch spiegelt aber die sukzessive Durchdringung der syrischen Literatur mit griechischen Worten und Begriffen wider.

278 Daß das Gericht feststeht, rufen die Bücher wie Trompeten,
Und daß es nicht nur Mühsale für die Seele gibt, bezeugt die Natur.
279 Also müssen Leib und Seele gutmachen, was sie gesündigt haben,
Ehe sie voneinander scheiden und die Mühsal aufhört.
280 Also ist es recht für jedermann sich zu rechtfertigen,
Ehe der gierige Tod kommt und sein Leib verschlungen wird.
281 Kommet ihr Sterblichen, verrichtet gerechte Werke, solange ihr lebet!
Denn nach dem Tode gibt es keine gute und böse Tat.
282 Kommet, lasset uns für Leib und Seele die Barmherzigkeit anflehen, die uns gebildet hat,
Daß er uns von der Pein ohne Ende erlöse!

Die Quellenanalyse des Memrâ ergibt mit Bestimmtheit dieses: Narses folgt in der Lehre von der Erschaffung des Menschen der Bibel, in der Beschreibung der Menschennatur ist er von der Philosophie des Westens beeinflußt, und dogmengeschichtlich wird er durch zwei Eigentümlichkeiten charakterisiert: durch den Kreatianismus und die Annahme des Paradieses als Aufenthaltsort der Verstorbenen bis zum allgemeinen Gericht. In dieser Umgrenzung macht die vorgetragene Anschauung des Verhältnisses von Leib und Seele den Eindruck, daß sie auch als Ganzes nicht erst von Narses ersonnen wurde, sondern längst der Zustimmung derjenigen sicher ist, an welche sich der Verfasser wendet. Denn der Memrâ entbehrt der Polemik, die bei Narses nicht fehlt, wo Gegensätze zu bekämpfen sind. Aber unter den bekannten frühchristlichen Darstellungen über die Seele findet sich keine, welche etwa als nächste Quelle für Narses in Betracht kommen könnte. Der Verfasser steht in sehr vielen Punkten den Stoikern nahe, schließt aber auch Epikur keineswegs aus und berührt sich wieder stark mit dem Neuplatonismus, ohne sich mit einer Richtung zu identifizieren. Er entnimmt Plato die Idee von der Seele als *ἡνίοχος*, bewegt sich im Gedanken des *ἡγεμονικόν*, betrachtet den Körper wie ein Platoniker als Gefängnis der Seele, als den „Toten“ und zeigt anderseits doch so viel Gerechtigkeit,

ja, Sympathie für ihn, wie man sie aus Epikur kennt. Die Entscheidung über die philosophische Quelle des Narses bedarf noch einer breiteren Unterlage; es müssen auch die übrigen Memrê geprüft werden.[1]

Für den vorliegenden Zweck ist diese Entscheidung nicht unbedingt notwendig. Es handelt sich darum, wie Narses dazu gekommen ist, Leib und Seele unter dem Bilde von Mann und Weib aufzufassen und ihr Verhältnis als eheliches zu betrachten.

Ansätze zu dieser Beurteilung finden sich im Okzident. Es sind folgende:

1. bei Philo, *Legum alleg.* l. III 90 p. 128 Cohn I erscheinen Seele und Leib als Bruder und Schwester; *Quod det. potiori insid. soleat* 15 p. 261 Cohn I wird die Seele *συζυγὴ καὶ συνεταιρίς* des Leibes genannt. Überhaupt ist die ganze Art und Weise, wie Philo die biblische Geschichte und besonders die ehelichen Verbindungen umdeutet und auf psychologische Verhältnisse anwendet, ein Boden, auf dem wie von selbst die bunteste Allegorie erwachsen konnte.

2. bei Nemesios *De natura hominis* c. 3, 21 wird die enge Verbindung von Leib und Seele an einem Liebesverhältnis illustriert. Nun ruht Nemesios von Emesa in wichtigen Punkten auf Poseidonios, hat aber wichtige Anleihen auch bei

[1] Nur so viel ist sicher, daß die Quelle nicht aristotelisch ist. Das ist auch ein wertvolles Ergebnis. Nach den Untersuchungen E. Renans, G. Hoffmanns und A. Baumstarks — vgl. darüber im allgemeinen die Skizze bei R. Duval *La littérature syriaque*[3], Paris 1907, 235ff. — insbesondere nach Baumstarks umfassenden *Forschungen über Aristoteles bei den Syrern*, I. Band, Leipzig 1900, bin ich mit der Erwartung an den Text herangetreten, reichliche Spuren des Aristoteles bei Narses zu finden. Die Erwartung hat sich nicht bestätigt. Da nun Narses in Edessa studiert und doziert und für den ostsyrischen Bildungskreis die Führung übernommen hat, muß das Bild von den philosophischen Studien bei den Syrern modifiziert werden. Wieweit die Folgerungen reichen, vermag ich noch nicht abzusehen. Es wäre aber dringend zu wünschen, die Psychologie der Syrer monographisch zu behandeln, um eine Grundlage für die weitere Forschung zu gewinnen.

Philo gemacht, nur daß er ihn nicht direkt benützte. Für andere Fragen wird auf Origenes geschlossen.[1] Hier kommt Origenes sicher nicht in Betracht.

Dazu folgendes: Nach der Stoa ist die Menschenseele ebenso ein Absenker der Weltseele, wie diese ein Absenker des Urwesens oder der Gottheit ist. Der ὕλη entspricht σῶμα. Nun berichtet Diogenes von Chrysipp, er habe die Befruchtung der ὕλη durch den λόγος σπερματικός an dem Bilde von Zeus und Hera in Samos erläutert.[2] Dieser Vergleich wurde von den Späteren oft wiederholt, bis ins Mittelalter hinein.

So liegt es nicht mehr ferne daran zu denken, daß auch Platons Darstellung vom ἔρως und die Märchenrede von ἔρως und ψυχή im Orient bekannt wurden und auf die Behandlung philosophischer Stoffe einwirkten. Gegebenen Formen, die Bewunderung oder irgendwelchen Eindruck gemacht haben, vermag sich kein Schriftsteller zu entziehen, dem Formensinn eigen ist. Dazu gehört Narses. Die Art und Weise, wie er die Seele über den toten Körper wehklagen läßt, mutet gar, wenn die Verse als altaramäisches Fragment überliefert wären, wie eine Adonis- oder Osirisklage an.[3]

Indessen sind das alles Vermutungen, die ich mit aller Reserve vortragen möchte. Ebensowohl ist möglich, daß Narses die Anregung aus dem Iranischen oder noch weiter aus dem

[1] W. W. Jäger *Nemesios von Emesa*. Berlin 1914, 143.

[2] Diog. Laert. VII 187, worauf Stein *Die Psychol. d. Stoa* 57 verweist, sagt p. 200 f. Cobet nur: *Εἰσὶ δὲ οἳ κατατρέχουσι τοῦ Χρυσίππου ὡς πολλὰ αἰσχρῶς καὶ ἀρρήτως ἀναγεγραφότος. ἐν μὲν γὰρ τῷ περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων συγγράμματι αἰσχρῶς τὰ περὶ τὴν Ἥραν καὶ τὸν Δία ἀναπλάττει, λέγων κατὰ τοὺς ἑξακοσίους στίχους, ἃ μηδεὶς ἡνχηκὼς μολύνειν τὸ στόμα εἴποι ἄν.* Was gemeint ist, spricht aus Origenes *Contra Celsum* IV, 48 p. 321 Kötschau I: *Λέγει γὰρ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν ὁ σεμνὸς φιλόσοφος, ὅτι τοὺς σπερματικοὺς λόγους τοῦ θεοῦ ἡ ὕλη παραδεξαμένη ἔχει ἐν ἑαυτῇ εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων· ὕλη γὰρ ἡ ἐν τῇ κατὰ τὴν Σάμον γραφῇ ἡ Ἥρα καὶ ὁ θεὸς ὁ Ζεύς.*

[3] W. W. Graf Baudissin *Adonis und Esmun*, Leipzig 1911, 522 glaubt sogar an eine Beeinflussung der abendländischen Pietà-Bilder durch Adoniskulte.

Osten empfangen hat. Aber es ist auch denkbar, daß er in der Auffassung und Behandlung des philosophischen Themas Gesetzen folgte, wie sie gewissermaßen in der Natur des semitischen, speziell des aramäischen Volkes lagen. Zwischen Hellenentum und Semitentum waltet ein großer Unterschied ob. Den Griechen eignet die Gabe theoretischer Abstraktion und Spekulation, beim Semiten drängt jeder Gedanke viel stärker zur Anschaulichkeit, zum Bild, zum Gleichnis.

Vielleicht liegt hier die Wurzel der reizenden Schilderung von Seele und Leib bei unserem syrischen Gewährsmann. Dann dürfte dem Memrâ eine methodologische Bedeutung zukommen. Festumrissene mythologische Gestalten der orientalischen Literatur, welche in der griechischen Welt begrifflich verstanden werden, können nachträglich allegorisiert worden sein, und umgekehrt können solch verblaßte τύποι auf mythologische Persönlichkeiten zurückgehen. Aber es ist der entgegengesetzte Fall im Auge zu behalten, daß konkrete Gestalten des orientalischen Schrifttums aus dem Bestreben hervorgegangen sind, das begriffliche Denken in Anschauung zurückzubilden, um verstanden zu werden. Dafür bietet der Memrâ des Narses ein gutes Beispiel. Hier lassen sich die Bausteine, die zur Arbeit gebraucht wurden, bezüglich ihrer griechischen Herkunft einwandfrei bestimmen. Endlich ist aber auch der Fall möglich, daß die Vorgänge des Prozesses sich kreuzen.[1] A priori ist darum in einer Literatur, welche von mehreren Seiten Einflüsse empfangen hat, nichts auszumachen.

[1] Ein interessantes Beispiel ist das Martyrium der h. Sophia und ihrer drei Töchter: Pistis, Elpis und Agape bei Bedjan *Acta* VI (1896) 32–52, wo die Allegorie historische Namen deckt.

Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte[1]

Von Gillis P:son Wetter in Upsala

Mit vollem Recht scheint die Forschung der letzten Jahre auf dem Gebiete der altchristlichen Religionsgeschichte sich auf die Entstehung dieser Religion mit besonderer Intensität geworfen zu haben. Eduard Meyer hat seine mit großer Spannung erwartete Veröffentlichung über Ursprung und Anfänge des Christentums begonnen. *The beginnings of Christianity* ist der Titel eines monumentalen englischen Werkes, dessen erster Teil (in drei Teilen), von Jackson und Lake verfaßt, der Apostelgeschichte gewidmet ist. Der erste Band behandelt die jüdische und heidnische Umwelt und das primitive Christentum. Ich selber habe 1918 ein schwedisch geschriebenes Werk über die Religionen der römischen Kaiserzeit (Judentum, Hellenismus, Christentum) veröffentlicht. Zuletzt hat auch der Inhaber des berühmten Lehrstuhls der allgemeinen Religionsgeschichte am Collège de France, Alfred Loisy, in einer Reihe von Untersuchungen dieses Thema behandelt, zuletzt in einem groß angelegten Kommentar zur Apostelgeschichte. Da die Forschung der letzten Jahre leider infolge der äußeren Weltverhältnisse ihre wahre und notwendige Internationalität zu verlieren droht — als Beispiel will ich nur erwähnen, wie wenig Loisys schon 1908 veröffentlichter Kommentar zu den synoptischen Evangelien bekannt ist —, sei es mir gestattet, im Anschluß an Loisys letztes Werk in dieser Zeitschrift einige Bemerkungen über den Quellenwert der Acta zu veröffentlichen und zugleich die Aufmerksamkeit auf diese so überaus bedeutende Erscheinung auf dem Gebiete der altchristlichen Religionsgeschichte zu lenken.

[1] Zugleich eine Stellungnahme zu Alfred Loisy *Les Actes des apôtres* Paris 1920.

Loisy ist darin mit der ganzen neueren Kritik einig, daß er im zweibändigen Lukanischen Werke in erster Linie nicht das Werk eines Historikers, sondern das eines „Apologeten" sieht. Der Stoff, den Lukas gesammelt hat, ist unter einem bestimmten Gesichtspunkt ausgewählt, für eine bestimmte Tendenz zusammengestellt, ja, Loisy ist sogar nicht selten der Meinung, daß er gerade für diese Tendenz erfunden sei. Daß dies zum größten Teil mit den Reden der Fall ist, ist allgemein anerkannt und stimmt zu den Gewohnheiten der Zeit. Viel ernster steht aber die Sache, wenn dies sogar mit den Berichten selber der Fall ist. Daß deren Inhalt unter dem eigentümlichen Gesichtswinkel des Verfassers erschaut worden ist, daß dieser Umstellungen, Verdoppelungen vornimmt, seine Quellen mehr oder weniger durchgreifend umarbeitet, alles dies ist leicht verständlich — und Loisys Kommentar gibt eine Reihe einleuchtender Beispiele dieser uns Moderne so befremdenden Methode —, aber anders steht doch die Sache, wenn er seiner Phantasie vollständig die Zügel hat schießen lassen. Selbstverständlich kann diese letzte Annahme Loisys nicht ohne weiteres verneint werden, aber ich glaube, daß wir doch Lukas bedeutend mehr Vertrauen schenken können, als Loisy es tut, und daß wir dadurch leichter zu einem Verständnis der Schwierigkeiten gelangen, die jeder, der sich ernsthaft mit der Apostelgeschichte beschäftigt hat, empfinden muß.

Die Eigentümlichkeit von Loisys Buch liegt in der großen Schärfe, mit der der Verfasser versucht, das geschichtlich Ursprüngliche zu rekonstruieren und von der Überarbeitung des von ihm angenommenen Redaktors zu scheiden. Denn nach Loisy ist das große zweiteilige Werk des Paulusschülers Lukas, das wahrscheinlich mit einem guten historischen Empfinden zusammengestellt worden ist, von einem Späteren durchgreifend umgearbeitet, damit aber auch von Grund aus als geschichtliches Werk zerstört. Wer das jetzt vorliegende Buch verstehen will, muß daher die Vorlage des Redaktors, wenn möglich, rekonstruieren, um von da aus das neue Werk zu würdigen. Aber in dem Maße, als dies

möglich wird, erhalten wir auch dadurch einen Einblick in ein für die Entstehung des Christentums einzigartig wichtiges Material, das wenigstens teilweise der geschichtlichen Wirklichkeit noch ziemlich nahe gestanden hat.

Die Beobachtungen, auf die Loisy sich stützt, sind nicht selten neu und mit bewundernswerter Schärfe aus dem Texte herausgedeutet. Sie werfen nicht selten ein blendendes Licht auf Einzelheiten der Entwicklung des ältesten Christentums. Aber die Schlüsse, die Loisy daraus für den literarischen Werdegang der Apostelgeschichte zieht, scheinen mir im Gegensatz hierzu nicht haltbar zu sein, und nicht selten hat die durch sie bewirkte Voreingenommenheit meines Erachtens die Resultate in Einzelheiten unvorteilhaft beeinflußt.

Die schwierige Annahme einer derartigen durchgreifenden Überarbeitung und Fälschung wird wohl kaum erleichtert dadurch, daß diese Bearbeitung nicht einem einzelnen, sondern einer Mehrheit, den leitenden Kreisen der römischen Gemeinde, zugeschrieben wird, die dadurch ihrer eigenen Politik einen Ausdruck verschafft hätten, und diese Annahme macht allzuoft den Verfasser geneigt, eine Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß die Angabe der freien Phantasie dieses Redaktors zugeschrieben wird. Das scheint mir doch nicht selten den Tatbestand zu stark zu vereinfachen.

Fast unmöglich scheint mir eine derartige Annahme eines Lukas und eines Redaktorfälschers, wenn sie auf das Evangelium ausgedehnt wird — eine Konsequenz, die notwendig ist und die Loisy auch zieht. Denn dann müßten wir ja für das Evangelium einen Ur-Lukas annehmen, der zuerst Markus und die Q-Quelle zusammengearbeitet hat (und der die erste Redaktion der Apostelgeschichte verfaßt hätte), dessen Arbeit dann vom Redaktor überarbeitet worden wäre, eine Annahme, die eigentlich durch nichts gestützt wird.

Umgekehrt scheint mir eben das Verfahren des Verfassers des Lukasevangeliums auch für die Apostelgeschichte überaus

lehrreich, da wir ja beim Evangelium seine Quellen wenigstens zum Teil noch besitzen oder rekonstruieren können und dadurch sein Verfahren gut bezeugt wird. Nicht anders scheint mir der Verfasser der Taten der Apostel mit seinen Quellen zu verfahren als jener. Er stellt sie willkürlich zusammen, er kombiniert, er arbeitet sie für seine Zwecke um, er läßt seine Helden große Reden halten — die ganz besonders seine Tendenz klarlegen, da er hier oft frei arbeitet —, er sieht die Entwicklung in ganz bestimmten, ihm selbstverständlichen Formen: was gegen diese fertige wertbetonte Anschauung, die er sicher mit seinen Mitgläubigen teilte, stritt, konnte seines Erachtens nicht wahr sein.

Wie für das Evangelium hat er auch für diesen zweiten Teil seines Werkes Quellen gehabt. Schriftlich lagen ihm vielleicht die eigenhändigen Reisenotizen des Lukas vor, die er im zweiten Teile der Apostelgeschichte hauptsächlich benutzt hat. Aber auch im ersten Teile finden sich oft Spuren davon, daß der Verfasser eine schriftliche Vorlage gehabt hat, die er willkürlich verändert. Diese Vorlage würde ich nicht wagen, auf Lukas zurückzuführen, noch weniger sie für eine erste Ausgabe der Acta zu halten. Eher würde ich geneigt sein, darin einen selbständigen Bericht über die Gründung der ersten heidnischen Gemeinden (vielleicht mit Antiochien als Hauptpunkt) zu sehen, der offenbar die Erscheinungen ganz anders als der Verfasser der Apostelgeschichte betrachtet haben muß.

Ich würde es nicht wagen, diese Quelle überall zu rekonstruieren. Sie ist so stark von Lukas überarbeitet und mit anderem Gut vermengt, daß ein solches Unternehmen hoffnungslos erscheint. Aber es erscheint mir auch von geringem Belang. Denn für die Apostelgeschichte muß ebenso wie für die Evangelien der Ausgangspunkt jeder Kritik die Einzelperikope sein, die für sich, losgelöst von ihrem Zusammenhang, zu untersuchen ist. Wenigstens gilt dies für den ersten Teil der Apostelgeschichte. Der Pfingstbericht, die Corneliusperikope, Philippus in Samarien — diese Perikopen sind zuerst ganz für sich „ver-

faßt", tradiert und erst dann (von Lukas?) in einen ihnen einst fremden Zusammenhang hineingepreßt worden. Es scheint mir einen Rückschritt der Forschung zu bedeuten, wenn Eduard Meyer in seinem letzten Werke diese Art der christlichen Literatur verkennt — ich stimme darin vollständig Dibelius in der Deutschen Literaturzeitung zu —, und in gewissem Grade scheint mir Loisy demselben Fehlgriff verfallen zu sein, obgleich er nicht von der Zuverlässigkeit der Überlieferung ganz bestimmter Einzelindividualitäten zu reden wagt, sondern geneigt ist, die Perikopen der Phantasie derselben zuzuschreiben.

Ich glaube, daß sich diese Behauptungen wirklich beweisen lassen. Wir sind nicht auf vage Vermutungen angewiesen. Denn Lukas hat seine Quellen nicht so durchgreifend überarbeitet, daß die Vorlage nicht mehrmals durchschimmerte. Wo sein Material nicht für seine Zwecke paßt, wo er bestrebt ist, dies Material zu verdunkeln, seine Bedeutung umzubiegen, oder wo Situationen vorausgesetzt werden, die mit seiner Darstellung im ganzen wenig zu tun haben, müssen wir jene älteren Vorlagen ahnen, die uns der geschichtlichen Wirklichkeit näher bringen als „Lukas" selbst vermag.

Nun hat zwar Loisy diese Methode reichlich angewandt und dabei oft feine Ergebnisse erzielt. Aber ich glaube, daß sich noch weit mehr tun läßt, wodurch der Quellenwert der Apostelgeschichte zu höherer Einschätzung gelangt. Wenigstens wird es uns möglich, einen Blick in die den Acta vorliegenden Quellen zu werfen und also wenigstens noch einen Schritt rückwärts vorzudringen, wenn auch wahrscheinlich die so gewonnene Überlieferung von der Umgebung gefärbt worden ist, in der sie ihr Dasein geführt hat.

Ich will solche Beispiele wählen, die meines Erachtens eine Entwicklung des ältesten Christentums voraussetzen, die nicht ganz mit derjenigen konform ist, die uns Loisy vorführt. Daß ihre Schilderung geschichtlich ist, will ich damit nicht behaupten. Aber wenn es gilt, eine historische Darstellung zu

bieten, muß auch ihre Stimme gehört und zusammen mit unseren übrigen Quellen abgewogen werden.

Was mich hier interessiert, ist die Frage, in wie frühe Zeit wir das hellenistische Christentum zurückverfolgen können. Besonders die Pfingstperikope scheint mir dabei Beachtung zu verdienen. Loisys Urteil kann mich hier nicht befriedigen. Er sagt von ihr zusammenfassend: *Bien que plusieurs estiment le récit du miracle des langues fondé sur une relation originale où il était parlé seulement du premier fait de glossolalie, il paraît plus probable que le redacteur aura lui-même conçu son inauguration solenelle du ministère apostolique par la descente de l'Esprit, en anticipant pour la circonstance et en interprétant symboliquement, comme don de parler toutes les langues de l'humanité, le phénomène de la glossolalie dont il ne paraît pas autrement certain qu'on doive faire remonter si haut l'origine ni placer les premières manifestations à Jérusalem.*

Loisy gibt aber auch die Möglichkeit zu, daß der Redaktor eine von Lukas später berichtete glossolalische Episode hier an den Anfang der Apostelgeschichte gerückt hat, um gewissermaßen als Eingangspforte des ganzen Werkes zu dienen, wie er (Lukas?) es mit Jesu Predigt in Nazareth im Evangelium getan hat.

Mir scheint der gegenwärtige Text ohne die Annahme einer schriftlichen Vorlage, und zwar einer solchen, die eine andere Situation als die jetzige voraussetzt, unverständlich. Es gibt meines Erachtens eine Reihe Züge, die nur in dieser Weise ihre Erklärung finden. Sehen wir den Pfingstbericht näher an!

Es wird zuerst erzählt, wie der heilige Geist auf die Jünger herabkommt und wie er wirkt: *καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.* Das *γλώσσαις λαλεῖν* ist eine Erscheinung, die oft mit dem Geiste in Verbindung gesetzt wird und die ein ekstatisches, ein vom Geiste eingegebenes Reden bedeutet, synonym mit dem typischen *προφητεύειν*.[1] Das geht auch aus den folgenden Worten hervor:

[1] Vgl. die Joelsprophetie 2, 18.

ἀποφθέγγεσθαι scheint eben in diesem Sinne zu stehen (vgl. 2, 14; 26, 25 und Lucian, Alexander 25: περὶ δὲ Ἐπικούρου καὶ τοιοῦτόν τινα χρησμὸν ἀπεφθέγξατο).[1] Unsicher scheint mir zu sein, ob das πάντες 2, 1 nur die Apostel im Auge hat (vgl. 2, 14) oder, was wenigstens im gegenwärtigen Zusammenhang das Wahrscheinlichere ist, die ganze Gemeinde (1, 15).[2]

Lesen wir nun die folgenden Verse, so scheint hier zu stehen, daß in Jerusalem eine Reihe Diasporajuden versammelt waren, und zwar aus den verschiedensten Völkern. Und die Menge „geriet in Bestürzung, weil jeder hörte, daß sie in seiner Sprache redeten". Und jetzt wird erzählt, wie die Jünger alle Sprachen der Erde reden und infolgedessen alle Völker sie verstehen können, wie sie von den Großtaten Gottes reden.

Hier ist zuerst festzustellen, daß das Zungenreden als ein Reden in fremden Sprachen gedeutet, und zwar wahrscheinlich so vorgestellt wird, wie es später in der christlichen Überlieferung gedacht wurde, daß immer je ein Jünger eine fremde Sprache redete, nämlich die des Volkes, für dessen Mission er bestimmt war (so z. B. auch Wellhausen). Ein ähnliches Geistesreden finden wir oft in den volkstümlichen Legenden über Asketen und Pneumatiker: sie können Schriftverse auswendig rezitieren, ja sogar die ganze Schrift auswendig wissen, auch wenn sie dieselbe nicht lesen können oder sie nie gehört haben. Der Unterschied von dem Bericht der Apostelgeschichte liegt auf der Hand: die Schrift hat noch nicht ihre überragende Bedeutung erlangt. Das haben aber beide gemeinsam, daß das wunderbare Reden sich nicht nur in dem Inhalt äußert, sondern auch in einer spezifischen Gabe, die übernatürlich, gotterschaffen ist: wer nie eine Sprache geredet hat, kann sie plötzlich ohne alle Hemmnisse reden, wer nie ein Wort der Schrift hat lesen kön-

[1] Vgl. auch Eus. *Mart. Pal.* 13, 8. Daß der Verfasser nicht versteht, was Glossolalie ist, ist, wie wir auch weiter unten sehen werden, nicht richtig.

[2] Vielleicht liegt dies daran, daß schon hier die Quelle ohne weiteres übernommen ist.

nen, kann plötzlich die ganze Schrift auswendig. Man bekommt den Eindruck, daß Gott das Wort in der Seele neu schafft. Das muß daher gar nicht, wie man so oft meint, auf ein Mißverständnis des Paulinischen *γλώσσαις λαλεῖν* zurückgehen.

Stellt man dies aber fest, dann liegt hier der Nachdruck auf den verschiedenen Sprachen und daher auch auf den verschiedenen Völkern. Es steht dies in offenbarem Gegensatz zu dem gegenwärtigen Text, nach dem hier nur von zugewanderten Juden die Rede ist, die nicht einmal als Festpilger, sondern als in Jerusalem Ansässige, wohl als Diasporajuden, die nach Jerusalem übergesiedelt waren (*ἦσαν δὲ ἐν Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες*), dargestellt werden. Von diesen kann unmöglich gesagt werden, daß sie alle ihre eigene Sprache (*τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ*) hören, wenn sie in persischer, arabischer, lateinischer usw. Sprache angeredet werden. Der Text hat ursprünglich von Heiden aus allen jenen Völkern erzählt, die er als in Jerusalem ansässig denkt (vgl. V. 8 *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν*), und die jetzt bei der Gründung der Kirche gegenwärtig sind und dabei wohl als Repräsentanten ihrer Nationen betrachtet werden.

Diese Beobachtung kann nun durch eine Reihe anderer gestützt werden. Schon der Satz V. 5 ist verdächtig: *ἦσαν δὲ ἐν Ἰερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν.* Es steht hier nicht Länder, sondern Völker. *ἀπό* in partitivem Sinne ist in hellenistischem Griechisch ganz gewöhnlich. Die beiden Bezeichnungen: *Ἰουδαῖοι*, und: „gottesfürchtige Männer aus allerlei Völkern" scheinen eigentlich nebeneinander unerträglich. Es ist auch charakteristisch, daß V. 14 eine andere Konstruktion bietet: *ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἰερουσαλὴμ πάντες*, wo also diese beiden unterschieden werden. Der Text V. 5 scheint überarbeitet zu sein, und daß das *Ἰουδαῖοι* dabei als Glosse des Redaktors zu betrachten ist, kann kaum bezweifelt werden. Schon der Sinaiticus hat so den Text korrigiert.

Dieselbe Tendenz, in unserem Texte Juden wiederzufinden, hat sich auch anderswo geltend gemacht. V. 11 kommen die Worte *Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι* sehr überraschend. Es ist sonst überall von Völkern die Rede; Jude muß aber in dieser Zusammenstellung die Religion angeben. Harnack, dem auch die Worte in diesem Zusammenhang eigentümlich vorkommen, sucht sie so zu erklären, daß sie zu allen vorangehenden Völkernamen gehören, eine Annahme, die deshalb unmöglich ist, weil diesen Worten ein *Κρῆτες καὶ Ἄραβες* folgt. Harnack muß daher diese letzten Worte als Glosse erklären, was doch als willkürlich erscheint und nicht dadurch gestützt werden kann, daß sie die Aufzählung von Osten nach Westen durchbrechen. So systematisch verfährt man gewöhnlich nicht bei solchen Aufzählungen, wie wir z. B. aus einer neuerdings veröffentlichten Isisliturgie (P. Ox. 1380) ersehen können, wo Städte und Länder, in denen Isis verehrt wird, in ähnlicher Weise angegeben werden. Eher ist wohl *Ῥωμαῖοι* erst vom Redaktor eingeführt: es bricht ja das paarweise Vorführen der Völkernamen ab, und wenn es einst fehlte, lag es überaus nahe, es in ein Werk, das die Ausbreitung des Christentums bis nach Rom schildern will, einzuführen (die Phrase *οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* bedeutet in Jerusalem eingewanderte und dort ansässige Römer, was also nicht römische Juden bedeuten kann). Es bleibt also zuletzt nur die Möglichkeit übrig, auch die Worte „Juden und Proselyten" für Glosse zu halten. Es verdient auch Beachtung, daß sie in offenbarem Gegensatz zu dem *Ἰουδαῖοι* V. 5 stehen.

Diese beiden Glossen wollen also den ursprünglichen Sinn des Textes verändern. Der ganze Bericht setzt das Sprachwunder voraus, und dies ist sinnlos, wenn es nicht so gedacht ist, daß hier Heiden aus allen Völkern der Erde[1] versammelt sind, die an diesem Tage die Ausgießung des Geistes sehen. Der Pfingstbericht will die große Heidenmission an diesem Stiftungstage der Kirche sozusagen *in nuce* vorausnehmen: mit ihr

[1] V. 9 ist wohl *Ἰουδαίαν* in *Ἰδουμαίαν* zu verändern.

ist die Kirche gegründet; sie ist etwas, was von Anfang an dagewesen ist.

Dabei ist auch die Aufzählung der in Frage kommenden Völker für uns von großer Bedeutung, weil sie uns die Horizonte des damaligen Christentums vormalt: Parther, Meder, Elamiter, Mesopotamien, Idumäa, Arabien, d. h. Landschaften des Orients, von deren christlicher Geschichte in dieser frühen Zeit wir sonst sehr wenig wissen Dazu kommen Kleinasien, Ägypten und Libyen, Rom (?) und Kreta. Von den uns sonst kirchengeschichtlich bekannten Ländern erscheint hier also eigentlich nur Kleinasien. Griechenland fehlt ganz, so auch Italien (Rom?), Spanien, Gallien. Das Hauptgewicht liegt ohne allen Zweifel im Orient. Aber auch Ägypten, von dessen Berührung durch das Christentum wir sonst so wenig wissen, begegnet hier. Man würde fast geneigt sein, das Abfassen eines solchen Textes vor die Zeit der Paulinischen Mission zu setzen (unter den kleinasiatischen Landschaften werden nur Kappadocien, Pontus, Phrygien und Pamphylien erwähnt, von denen höchstens die beiden letzten „Paulinisch" sind); die Welt, an die diese Christen denken, ist nicht diejenige, in der Rom den Mittelpunkt bildet, sondern sie umfaßt den Orient.

Ein derartiger Text kann nicht vom Verfasser der Apostelgeschichte komponiert sein: er würde ganz andere Völkernamen gewählt haben. Er hat hier Material benutzt, das ihm schon fertig gegeben war. Während der Verfasser der Apostelgeschichte bestrebt ist, zu zeigen, wie das Evangelium allmählich und unter göttlicher Leitung zu den Heiden übergegangen ist, erscheint hier die Heidenmission als selbstverständlich. Eine solche Perikope kann erst in hellenistischen Gemeinden entstanden sein.

Daß diese Deutung wirklich richtig ist, zeigt auch die jetzt folgende Erklärung des Geisteswunders durch die Predigt „des Petrus und der Elf". Sie enthält eigentlich zuerst nur die Joelsprophetie, die das Erscheinen des Pneuma vorhergesagt hat, und

zwar wird das Wort nach der LXX zitiert: dazu fügt der Verf. selbst den Zusatz *καὶ προφητεύσουσιν* V. 18. Erst durch diesen Zusatz erhält das Schriftwort seine volle Bedeutung in unserem Zusammenhang. Wir können also hier feststellen, daß wir uns in hellenistischen Kreisen befinden, nicht in solchen, wo das Alte Testament noch in der Grundsprache gelesen wurde.

Der Vergleichspunkt mit dem, was vorher erzählt worden ist, ist die Geistesausgießung und das dadurch gewirkte Prophezeien. Prophetie bedeutet hier wie überall in hellenistischer Sprache nicht ein Vorhersagen kommender Dinge, auch nicht ein Reden im Auftrage Gottes, sondern eben ein „Geistesreden", wobei der Mensch nur das Instrument ist, auf dem Gott spielt, also das, was oben Zungenreden genannt wurde. In diesen Zusammenhang gehört nun auch das Trunkensein wie das Gesichtesehen und Träumehaben vorzüglich hinein. Auch die Worte V. 19 von den Zeichen beziehen sich wohl hier auf die Feuerzungen, also etwas ganz anderes, als sie im Urtexte sagen wollen. Auch hier muß der LXX-Text und hellenistisches Gedankenleben vorausgesetzt werden.

Der Zielpunkt der Prophetie liegt nun wohl wie fast immer in diesen Reden in den Schlußworten: „Und es wird geschehen, daß jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird." „Der Herr" bedeutet hier sicher Jesus, „den Namen des Herrn anrufen", ihn als Herren bekennen. Es ist dasselbe Wort, womit Paulus, Römer 10, 13 die Glaubensrechtfertigung, den neuen Heilsweg des Christentums, der Heiden, begründet. Auch hier steht das Wort in diesem Sinne: die Jünger wenden sich an die hier aus allen Völkern der Erde Versammelten. Es scheint, als ob wir vor einem Kernworte des ältesten Heidenchristentums ständen und einen Einblick in die Art, wie es seine Berechtigung verteidigte, bekämen. In diesem selben Sinne sind auch in unserem Zusammenhange die Worte zu verstehen: „Und es wird in den letzten Tagen geschehen, spricht der Herr, da werde ich ergießen von meinem Geiste auf alles Fleisch, eure Söhne ... und eure Töchter ...",

Worte, die im hebräischen Texte sich nur auf Israeliten, auf Juden beziehen.

Überall wird also die Universalität der neuen Religion stark betont. Das stimmt ja nun vorzüglich zum vorhergehenden Bericht: Sprachwunder und Joelsprophetie gehören offenbar zusammen. Man kann daher die Frage aufwerfen, ob nicht die Anrede der Predigt des Petrus: „ihr jüdischen Männer und alle, die ihr in Jerusalem wohnet", von dem Redaktor stammt, wenigstens sind wohl die Juden von ihm eingesetzt.

Mit der Prophetie sollte wohl die Perikope zu Ende sein. Der Zielpunkt ist erreicht. Wir wollen nur noch hören, wie eine große Menge jener hier versammelten Völker mit Freude den Namen des Herrn anruft, sich zu ihm bekennt. Ein solcher Bericht kommt aber erst später. Zunächst fängt eine neue Predigt an, die sich schon dadurch als Werk des Verfassers verrät, daß sie wie die übrigen Missionspredigten der Acta verläuft. Der Verfasser enthüllt sich auch dadurch, daß jetzt nur Juden (*ἄνδρες Ἰσραηλῖται*) angeredet werden.

Jene Fortsetzung findet sich aber am Ende unseres Kapitels, V. 38 ff., wo Petrus die Anwesenden zur Buße und Taufe ermahnt, um die Gabe des Geistes zu bekommen, und hinzufügt: „Denn euch gilt die Verheißung und euren Kindern und allen, die fern sind, soviele der Herr unser Gott herbeirufen wird." Wahrscheinlich wird damit an die Joelsprophetie angeknüpft, und die Verheißung, an die hier gedacht wird, ist die Verheißung des Geistes. Die Geistesausgießung scheint (wie in der Corneliusperikope) das Christsein mit sich zu ziehen. Das *ὑμῖν* würde dann alle Anwesenden (Heiden) bezeichnen, der Zusatz: *καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν*, zielt auf die abseits wohnenden Heidenvölker oder vielleicht richtiger die späteren Geschlechter ab. Die Heidenmission ist also ursprünglich von Gott beabsichtigt. Der Universalismus ist von Anfang an vollständig. V. 40 stört jetzt. Gehört er dem Verfasser der Predigt V. 22 ff. an?

Der Redaktor hat also der ursprünglichen Perikope eine nur (!) an Israeliten gerichtete (V. 22) Missionspredigt zugesetzt, wobei er mit geläufigem Zeugnismaterial arbeitet und uns ein Bild der christlichen Propaganda seiner Zeit zeichnet, auch seinem Lieblingsgedanken von den Aposteln als Zeugen der Auferstehung und überhaupt der Geschichte Jesu Ausdruck gibt: auf die Apostel scheint daher auch der Verfasser die Ausgießung des Geistes beschränken zu wollen, während der ursprünglichen Perikope die Zwölfzahl wohl fremd war und die Geistesausgießung in ihr der ganzen Gemeinde zuteil wurde.

Es ist überhaupt charakteristisch, wie wenig die Apostel hervortreten. Die Perikope wäre ohne sie ebenso verständlich wie jetzt. Ja, sie kann kaum ursprünglich von ihnen geredet haben. Nicht nur das *πάντες* 2, 1 wäre dann schwer verständlich, sondern wir müßten auch, damit jeder Apostel eine Sprache reden konnte, die Zahl der Völker auf zwölf herunterbringen, was gegenüber dem jetzigen Texte Willkür wäre.

Unter diesen Umständen scheint es mir wahrscheinlich, daß die Zwölf erst später mit dieser Perikope in Verbindung gebracht worden sind. Man könnte sogar fragen, ob die Perikope überhaupt ursprünglich gerade Jerusalem als den Ort der Geistesausgießung angesehen und bezeichnet hat. Aber ich sehe keine Gründe gegen eine solche Annahme, besonders wenn wir bedenken, daß diese Stadt auch für die Heidenchristen die heilige Stadt blieb, und daß doch sicher dort die christliche Kirche geboren worden ist. Auf heidenchristlichen Ursprung deutet auch die Rolle des Geistes hin. Denn erst hier scheinen der Geist und die Geistesgaben im Zentrum des Kultlebens gestanden zu haben, eine Tatsache, die auch Loisy beobachtet hat, und die zu den Zügen gehört, die einen realen Unterschied zwischen dem jerusalemitischen und dem hellenistischen Christentum bezeichnen.

Loisy wendet schon gegen die Streichung von *Ἰουδαῖοι* V. 5 ein, daß ein derartiger Text noch unverständlicher wäre, da die gottesfürchtigen Heiden erst später in die Kirche eintreten. Das

ist richtig, wenn er dabei den Endredaktor im Auge hat, gilt aber nicht für dessen Quellen. Wie willkürlich der Endredaktor mit diesen verfährt, hat er mannigfach bezeugt. Ob das hier in der Quelle Dargestellte auch wirklich geschichtlich wahrscheinlich sei, ist ja eine neue Frage, die von der Frage der ursprünglichen Gestalt zu trennen ist.

Ich möchte, ehe ich überhaupt diese Frage zu beantworten suche, zuerst darauf aufmerksam machen, daß meines Erachtens eine derartige Tradition nicht ganz so alleinstehend wäre, wie man gewöhnlich annimmt. In 6, 1, einem Stücke, das jetzt wohl allgemein auf alte Überlieferung zurückgeführt wird, treten ja als eine bekannte Größe „die Hellenisten" (mit bestimmtem Artikel) ganz unvermittelt auf. Wir haben hier eine äußerst wertvolle Notiz über Begebenheiten in der ältesten christlichen Gemeinde, nicht weniger bedeutend, weil Lukas offenbar bestrebt ist, sie zu verhüllen. Denn daß die Sieben eine Art Gegeninstitution zu den Zwölfen sind, kann wohl jetzt als gesichertes Resultat angesehen werden, wird auch von Loisy stark hervorgehoben: auch die Sieben werden ja gar nicht als Diener des Tisches von der Überlieferung geschildert, sondern auch sie als Verkündiger, voll des Geistes und der Gnade.

Welches sind aber diese Hellenisten? Seit Chrysostomus ist es Sitte, das mit *οἱ Ἑλληνιστὶ φθεγγόμενοι*. d. h. griechisch redende Juden wiederzugeben, das steht auch in sämtlichen Wörterbüchern. Aber dann erscheint es mehr als sonderbar, daß das Wort nie meines Wissens außer dem Neuen Testament gefunden worden ist, weder in Inschriften noch in anderen Texten. Dazu kommt, daß auch die Apostelgeschichte mehrmals von Personen redet, die sicher derartig griechisch redende Juden gewesen sind, z. B. Aquila (18, 2), Apollos (18, 24), und diese werden „Juden", nicht aber Hellenisten genannt, ganz wie „die Juden aus Asien" (21, 27; 24, 19), die in Damaskus oder anderen hellenistischen Städten, wo Paulus sie auch antrifft, oder die in Jerusalem ansässigen 2, 5 (für den Sprachgebrauch des Redaktors

ist ja auch diese Stelle charakteristisch). Die Einheitlichkeit eines derartigen Sprachgebrauchs kann kaum ein Zufall sein.

Es scheint mir daher unmöglich, den sprachlichen Unterschied als für diese Benennung maßgebend anzunehmen. Daß das Wort nur in einem christlichen Werk vorkommt und später verschwunden ist, scheint in die Richtung zu weisen, daß wir es mit einem altchristlichen Parteinamen zu tun haben. Außer 6, 1 kommt das Wort auch 9, 29 und 11, 20 vor (in beiden Stellen ist die Variante *Ἕλληνες* handschriftlich bezeugt): 9, 29 ist wohl sicher ein Werk des Redaktors (der dem Unterschied zwischen Hellenisten und Hebräern sehr wenig Beachtung schenkt); die Stelle ist offenbar formuliert, um die verschiedenen Perikopen zu verbinden, und die umgebenden Verse sind geschichtlicher Unmöglichkeiten voll. 11, 29 enthält wohl, wenn er vom Redaktor herrührt, eine Änderung der Quellenvorlage (da stand wohl: Hellenen), um die Heidenmission erst durch Paulus und Barnabas einzuführen (14, 27, vgl. 11, 18; so auch Loisy). Übrig bleibt also eigentlich nur die Stelle am Anfang der Stephanusperikope, wo ja deutlich von Christen die Rede ist.

Vielleicht hilft uns der Galaterbrief ein Stück weiter. Paulus wirft 2, 14 Petrus vor, daß er die Heiden *ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν*, und das wird deutlich als ein *Ἰουδαϊκῶς ζῆν* verstanden. Damit ist nun die jüdische Religion mit allen ihren verschiedenen Vorschriften gemeint, was auch aus Gal. 1, 13. 14 hervorgeht, wo Paulus *Ἰουδαϊσμός* so verwendet. Nach diesen Zeugnissen gab es also im ältesten Christentum ein Schlagwort *Ἰουδαΐζειν*, womit man diejenigen bezeichnete, die in ihrem Christentum die jüdischen Gebräuche beobachteten. Allem Anschein nach ist nun *Ἑλληνίζειν* in demselben Sinne zu deuten: in griechischem Glauben und nach griechischer Sitte leben. Wir stehen also hier vor altchristlichen Parteinamen.

In der Hauptsache würden also diese Hellenisten Heidenchristen darstellen, nicht griechisch redende Diasporajuden. Der Name ist von Gegnern geschaffen, wahrscheinlich um die Nicht-

beachtung jüdischer Vorschriften dadurch zu treffen. Danach haben wohl die Hellenisten ihr Schlagwort „Judaisten" geprägt. Das beide Teile Scheidende ist nicht die Sprache, sondern die (religiöse) Lebensweise. Daß unter den Hellenisten auch Diasporajuden vorgekommen sind, ist selbstverständlich (Nikolaos ist ja wenigstens Proselyt, Barnabas ist wohl Jude), daß sie aber die Majorität ausmachten, wird durch nichts wahrscheinlich. Auch kann wohl betont werden, daß sämtliche Namen der hier erwähnten Diakonen gut griechisch sind — wie gewöhnlich auch derartige Namen für Juden dieser Zeit sind, wäre es doch ein eigentümlicher Zufall, daß die Diakonennamen sämtlich griechisch sind; diese Menschen scheinen doch in Jerusalem ansässig zu sein. Daß von einem besonders betont wird, daß er ein Proselyt aus Antiochia war, hilft uns leider nicht weiter, da dieser ebensowohl deshalb erwähnt sein kann, weil er als Heide geboren war, wie weil er der Einzige war, der vor seinem Christwerden Beziehungen zum Judentum gehabt hatte.

Eigentümlich bleibt aber im jetzigen Werke das plötzliche Auftreten der schon als bekannt vorausgesetzten Hellenisten. Das läge dann an der Quelle. Auch daß es die Witwen sind, die beim Almosengeben übersehen werden, ist vielleicht nicht Zufall, auch wenn sich vielleicht darin die Streitigkeiten späterer Zeiten widerspiegeln. Während im Judentum die Weiber zu schweigen hatten, spielten sie im hellenistischen Christentum sogleich eine große Rolle und hatten besondere Ämter (Witwe, Jungfrau) in der Gemeinde. Haben wir in dem Umstand, daß diese „übersehen" wurden, eine Opposition der Hebräer gegen diese Ämter, gegen diesen „Hellenismus" zu sehen? (Dies scheint mir wahrscheinlicher als die von Loisy zur Erörterung gestellte Deutung der Angaben unseres Abschnitts.) Leider ist hier der Redaktor so stark wirksam gewesen, daß wir mehr fragen müssen, als wir beantworten können.

Haben wir im obigen das Wesen der „Hellenisten" richtig gedeutet, so würde ihr Vorkommen in Jerusalem zu dem, was

wir aus dem Pfingstberichte herauslesen konnten, stimmen. Wir würden vielleicht eine Quelle anzunehmen haben, die zuerst die Gründung der beiden christlichen Gemeinden in Jerusalem berichtete, sodann die Spaltung mit der konservativen Fraktion in der heiligen Stadt und die durch die dann ausbrechende Verfolgung zustande gebrachte Ausbreitung des hellenistischen Christentums nach Samarien (Philippus) und vor allem Antiochia (11,19 ff.); wahrscheinlich ist es nicht Zufall, daß nur für Nikolaos die Heimat (Antiochia) genannt wird (6, 5).

Der Gang des Christentums zu den Heiden würde dann nicht ganz in den Etappen verlaufen sein, die Loisy zeichnet. Daß die Hellenisten im Gegensatz zu den alten Christen die erste öffentliche Verkündigung des Christentums getrieben haben, während die hebräischen Christen keine Propaganda machten, scheint mir nicht mit dem Tatbestand der Quellen in Übereinstimmung gebracht werden zu können. Denn auch wenn ich von den Berichten in den Acta absehe, muß doch wenigstens die Aussendungsrede an die Jünger — sowohl in Markus wie Q. vorhanden — der ältesten Überlieferung angehören. (Mt. redet von Synedrien und Synagogen und hat das Wort bewahrt: *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*). Überhaupt scheint mir Loisy viel zu stark die „judaistischen" Tendenzen des jerusalemitischen Christentums zu unterschätzen. Schon die Spaltung, die in Zusammenhang mit der Steinigung des Stephanus erzählt wird, kann nicht zufällig sein, und es ist ein beredter Hinweis auf die Tiefe dieser Spaltung, wenn die Zwölf und ihre Anhänger in der Stadt bleiben können, während die Sieben und die Hellenisten sie verlassen müssen. Auch die durchgeführte äußere Organisation beider Gruppen ist ein Zeugnis in dieser Richtung. Die alte in den Evangelien uns bewahrte Überlieferung kennt ja auch eine Reihe Worte, die die neue Religion auf die Juden beschränkt. Auch wenn man annimmt, daß Paulus stark übertreibt und gern sich selbst hervorhebt, sein Wort im Galaterbrief, durch welches er die Überein-

kunft in Jerusalem mit den Zwölfen charakterisiert: *ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*, kann wohl nicht aus der Luft gegriffen sein (vgl. Ir. III, 12, 15). Auf mehreren Punkten können im ältesten Christentum auch betreffs der Lehre Differenzen belegt werden, die zwar in der Regel wohl nicht bewußt waren, aber dessenungeachtet ebenso eingreifend wirken konnten.

Diese Differenzen kommen nun auch in der Stephanusperikope zum Vorschein. Denn was die jerusalemitischen Behörden zur Feindschaft gegen die Hellenisten getrieben hat, wird hier folgendermaßen angegeben: sie polemisieren gegen Gesetz und Tempel (6, 13. 14) und sie machen einen Menschen zu Gott (7, 55. 56 vgl. 6, 14). Die wesentlichsten Glaubenssätze jüdischer Religion sind also hiernach angegriffen. Nun schreibt aber Lukas diese Beschuldigung falschen Zeugen zu. Er scheint sie also für nicht zutreffend zu halten, wie er ja überhaupt bestrebt ist, das Christentum als das wirkliche Judentum darzustellen, eine Tendenz, die Loisy glücklich hervorgehoben hat, die uns auch hilft, das Werk zeitlich zu bestimmen: es gehört in die Zeit, als der römische Staat die Juden noch tolerierte, als er aber bereits begonnen hatte, gegen die Christen einzuschreiten und diese ihren Schutz in ihrem Charakter als loyale Juden suchten, mit dem einzigen Unterschied zwischen ihnen und den Juden, daß sie sich auch an die Heiden mit der Heilsbotschaft gewendet hatten.

Und doch bereitet die Rede, die Lukas Stephanus in den Mund legt, hier Schwierigkeiten. Zuletzt hat Mundle (ZNTW 1921, S. 133ff.) versucht, die Rede als einen Ausfluß des altchristlichen Märtyrerkultes zu verstehen, aber nicht ohne dem Text Gewalt anzutun. Die Schwierigkeit, die hier vorliegt, besteht meines Erachtens darin, daß einerseits der Tempel verherrlicht zu werden scheint, anderseits aber der Tempelkultus für widergöttlich erklärt wird, und daß dies letztere Thema, das den Schluß der Rede beherrscht, im Anfang gänzlich zu fehlen scheint. Daher weiß man eigentlich nie, wohin der Verfasser kommen will; man wird zwischen verschiedenen Äußerungen hin und her geworfen.

Nehmen wir die Schlußworte V. 48—53, so würden wir erwarten, das Resultat des Vorhergehenden zusammengefaßt zu sehen, aber während hier gegen den Tempel und gegen Israels Benehmen überhaupt polemisiert wird, scheint im Vorhergehenden die Erwählung Israels und die Göttlichkeit des Tempels mehrmals betont zu werden. So gipfelt der ganze Anfang (V. 1 bis 8) in der Verheißung, die Gott selbst Abraham und seinen Nachkommen gegeben hat: *καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτὴν εἰς κατάσχεσιν αὐτῷ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*; und auch wenn diese in Gefangenschaft geraten werden, „das Volk, dem sie dienen werden, will ich richten, sprach Gott, und danach werden sie ausziehen und mir an diesem Ort (*τόπος*) dienen". So wird, scheint's, der Tempelkultus als Ziel der ganzen Geschichte Israels angegeben; das wird dadurch noch deutlicher, daß das *ἐν τῷ ὄρει τούτῳ* von Ex. 3, 12 in das *ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* verändert worden ist. (Daß die Beschneidung hervorgehoben wird, ist wohl auch ein Zeugnis davon, daß hier die Hand des Verfassers nicht frei waltet.) Und dies Ziel wird in der folgenden Ausführung nicht aus dem Gesicht verloren. Durch die Nacht der Gefangenschaft in Ägypten führt der Herr sein Volk zu dem verheißenen Land, in dem schon früher Jakob und die Patriarchen gewohnt haben. Die Zeit der Verheißung naht (V. 15—22), und Moses wird geboren, kundig aller Weisheit. Er weilt im Lande Midian (V. 29b—34) bis zur Zeit der Erlösung, da Gott ihn beruft und als Heiland nach Ägypten zurücksendet. Er führt das Volk aus dem Lande der Sklaverei (V. 36) durch das Rote Meer und 40 Jahre durch die Wüste. Und während der Wüstenwanderung war die Stiftshütte mitten unter ihnen, „wie es der geboten hatte, der zu Moses gesagt hatte, er solle sie nach dem Vorbild, das er gesehen, anfertigen" (V. 44—46). Diese wurde ins heilige Land eingeführt und behalten bis in die Tage Davids. „Der fand Gnade bei Gott und bat, daß er eine Wohnung finden möchte für den Gott Jakobs."

Das ist ein ganz einheitlicher Gedankengang. An Israels

eigentümlicher Geschichte wird gezeigt, wie sie im Tempel ausläuft: durch alle Widerwärtigkeiten leitet doch Gott mit starker Hand sein Volk zur Erbauung des Tempels, die durch den großen Heldenkönig David begonnen wird.[1] Dies war das Ziel, auf das Gott es schon von Anfang an abgesehen hatte, als er dem Abraham das Land versprach; die Stiftshütte war nach himmlischem Vorbild gemacht; der Tempel ist vom Gottesliebling David begonnen. Diese ganze Ausführung scheint also von einer vollständig entgegengesetzten Tendenz beherrscht zu sein, als sich in den Schlußworten des Stephanus findet, wo gegen den Tempel polemisiert wird.

Der gegenwärtige Text scheint also eine Lobrede zur Ehre des Tempels aufgenommen und in ihr Gegenteil verwandelt zu haben. Daher entstehen Interpolationen. Eine solche scheint es zu sein, wenn V. 5a betont, daß Gott Abraham „keinen Besitz, auch nicht einen Fuß breit, im Lande gab", was gegen die sonstige Tendenz streitet. Interpolation scheint ferner die Ausführung V. 37—43: Der Höhepunkt der Versündigung des Volkes ist, daß es — in geradem Gegensatz zum Gesetzgeber Moses — dem Himmelsheere diente, wie geschrieben steht: „Ihr brachtet doch nicht mir vierzig Jahre lang in der Wüste Schlachtopfer und Brandopfer dar, du Haus Israel, und truget das Zelt des Moloch und den Stern des Gottes Rompha, die Abbilder, die ihr schufet, um ihnen zu dienen" (Amos 5, 25ff.). Die große Sünde Israels ist also hier der Kultus mit Opfern und Stiftshütte, die Strafe dafür ist die Verbannung nach Babylonien. In Übereinstimmung damit wird V. 47 der Salomonische Tempelbau mit einem δέ (das jetzt nach V. 46 ganz unerwartet ist) eingeführt und als Höhepunkt des Verfalls angesehen. Die vorher erwähnten Gedanken werden also in ihren Gegensatz umgekehrt, das, was die Vorlage als Höhepunkt der frommen Geschichte Israels angibt, wird hier der Tiefpunkt der Widergöttlichkeit.

[1] Vgl. die ähnliche Ausführung 13, 16—22, wobei V. 23ff. die christliche Fortsetzung ist.

Wahrscheinlich gehören einige andere Verse in der Rede derselben Überarbeitung an. V. 9—14: Die Brüder Josephs verfolgen ihn, den Gerechten, und werden doch durch ihn gerettet (die Worte sind im Zusammenhang ganz entbehrlich) und 23 bis 29a, 35. 37—43, wo die Feindschaft Israels gegen seinen Retter Moses dargelegt wird: sie haben nichts von ihm wissen wollen. Er ist es, sagt der christliche Redaktor, der vom kommenden Propheten geweissagt hat, den jetzt wieder die Juden leugnen. Ein schriftliches Gesetz kannte er nicht, er verkehrte direkt mit den Engeln, erhielt von ihnen *λόγια ζῶντα* (dagegen versündigten sich die Väter durch Einführung des Kultus).

So kehrt „Lukas" seine Vorlage in ihr Gegenteil um. Seinen Zweck zeigen die Schlußworte V. 51—53: Die Juden sind von ihrer wahren Religion abgefallen. Ihre Propheten und Retter haben sie stets verfolgt, die göttlichen Weisungen mißverstanden. Die Opfer, die sie im Gesetz haben, sind Abgöttern gewidmet, die *λόγια ζῶντα* des Moses, das durch Engel erhaltene Gesetz haben sie übertreten, Gott zuwider haben sie den Tempel erbaut. Die Christen sind die wahren Israeliten.

Daß Lukas' Quelle nicht die Rede kannte, scheint mir wahrscheinlich. 7, 55 schließt direkt an 6, 15 an. Die Rede erinnert an die judenfeindliche Propaganda der Johannesjünger, wie sie uns in mandäischen Schriften noch bewahrt worden ist; auch diese richtet sich gegen Opferkultus und Tempel. Lukas betont ausdrücklich, daß die Zeugen falsch waren (V. 14), und zwar mit Worten, die an die Prozesse Jesu bei Mt-Mk erinnern (sie fehlen bei Lk). Er will nichts davon wissen, daß Stephanus Moses oder Gott schmäht, daß Jesus den Tempel zerstören und das Kultusgesetz aufheben soll, wie z. B. die Johannesjünger von ihrem Messias erwarteten. Die Christen polemisieren nur gegen das, was die Juden an den Verordnungen Gottes verdreht haben. Die Anklagen sind nicht wahr, das kann er also ruhig behaupten, und doch diese glühende Polemik gegen den Tempel und das Gesetz verfassen. So bezeugt diese Perikope einerseits die Ver-

wandtschaft der Lukanischen Kreise mit der judenfeindlichen Propaganda, anderseits ist diese Polemik jetzt ihres eschatologischen Charakters entkleidet und ist bestrebt, die bekämpften Seiten der jüdischen Religion als widergöttliche Abfälle vom wahren Israel zu bezeichnen und dadurch einer Anklage wegen Antijudentums zu entgehen. Wir finden hier denselben Tatbestand wie in den alten Testimoniensammlungen.

Mit der Tötung des Stephanus verbindet sich die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem. Hier benutzt Lukas offenbar eine Quelle, in welche er einige wahrscheinlich von ihm selbst herrührende Notizen über Paulus einflicht (58b und *καὶ ἐλιθοβόλουν* in V. 59 samt 8, 1a, 2. 3). Mit der Verfolgung verknüpft nun die Quelle die Verbreitung der hellenistischen Sekte (8, 4) in Judäa und Samarien. Wahrscheinlich folgte alsdann in der Quelle wie bei Lukas der Bericht über Simon den Magier, der nun von Lukas interpoliert ist (13a. 14—18a. 19b. 22ff.), um jetzt wieder wie bei der Erwählung der Sieben die Hellenisten mit den Aposteln in Jerusalem in nächste Beziehung zu bringen. Dieses Bestreben ist so offenbar, so oft durchgeführt, daß wir annehmen müssen, daß Lukas' Quellen ein vollständig anderes Bild der Lage gegeben haben, das dieser daher stets korrigieren zu müssen meint. Auch hier ist der Unterschied der Quelle von dem, was Lukas aus ihr gemacht hat, ein vortreffliches Zeugnis für das Verfahren dieses Verfassers.

Aber wie fährt die hellenistische Quelle fort? Wahrscheinlich gehört nicht die Bekehrung des Apostels Paulus zu ihr. 11, 19ff. wird offenbar der verlorene Faden aufgenommen: alles zielt auf Antiochien hin. In diesen Zusammenhang kommt aber 11, 19ff. wenig passend hinein. Hier wird plötzlich gesagt, daß die Hellenisten nur den Juden das Wort verkündigten, einige aber, die in Antiochien anlangten, sich auch an die Hellenisten (diese Lesart muß als die schwierigere die ursprüngliche sein) wandten. Das ist aber sachlich vollständig sinnlos. Daß hier der

Redaktor sich besonders stark betätigt hat, ist offenbar, wird auch von Loisy zugegeben. Loisy meint immerhin aus den Worten schließen zu können, daß in Antiochien die Missionare sich zum ersten Male an die Heiden gewandt und diese ohne Beschneidung zu Christen gemacht hätten. Daß die Gemeinde sich besonders aus den jüdischen Proselyten rekrutierte, ist reine Phantasie der Ausleger, die durch nichts gestützt wird. Wie der Text jetzt ist, steht da, daß sie zuerst nur den Juden, dann aber den Hellenisten (was für den Verfasser auch Juden bedeutet) predigten. Und doch hat der Verfasser aus der Corneliusperikope den Schluß gezogen, daß Gott auch den Heiden Bekehrung zum Leben gegeben habe.

Diese Schwierigkeiten scheinen darauf zu beruhen, daß Lukas mit überkommenem Material arbeitet, und nur wer Quelle und Bearbeiter unterscheidet, kann ein Verständnis des Textes gewinnen. Der Verfasser will von keiner eigentlichen Heidenmission vor Paulus wissen. Er läßt daher auch Paulus seine erste Reise vor dem Apostelkonzil tun (vgl. hier die einschlägige Rekonstruktion Loisys). Er macht daher die Hellenen der Quelle (11, 19) zu Hellenisten. Er hat zwar davor Petrus den ersten Heiden bekehren lassen, aber offenbar, um einen der Zwölf an die Seite des Paulus stellen zu können und dadurch jeden Gegensatz zwischen Paulus und den Zwölfen zu verhüllen, so wie er die volle Einigkeit des Paulus und der Zwölf auf dem sogenannten Apostelkonzil feststellt.

Eine Rekonstruktion der Quelle 11, 19ff. muß sehr hypothetisch sein, denn die Überarbeitung hat hier stark eingegriffen. Zweimal wird die Ankunft in Antiochien geschildert. Die Notiz, daß man nur Juden predigte, ist unverständlich, da die Prediger ja Hellenisten sind. Das *καί* vor den Hellenisten fehlt in einer Reihe von Handschriften. Aus den folgenden Worten würde ich nur zu schließen wagen, daß hier in Antiochien von den aus Jerusalem Vertriebenen eine hellenistische Gemeinde begründet wurde. Denn sogleich ist Lukas hier fertig, die Be-

ziehungen der neuen Gemeinde mit der in Jerusalem darzustellen. Beziehungen, die zu dieser Zeit wohl nicht bestanden. Ja, er wagt sogar für diese Beziehungen das Haupt der antiochenischen Gemeinde Barnabas in Anspruch zu nehmen und läßt ihn von Jerusalem aus nach Antiochien geschickt sein, obgleich er in der Quelle wohl erst 13, 1 genannt wurde (vgl. Loisy).

Wieweit der Verfasser hier mit überkommenem Material arbeitet, ist unmöglich festzustellen. Daß dazu 11, 26 gehört hat, und daß daran 13, 1 anschloß, hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich. Sonst wage ich hier kein Urteil.

Bestimmter scheint mir die Corneliusperikope 10, 1—11, 18 dafür zu zeugen, daß sie nicht — wie Loisy will — vom Verfasser erfunden, sondern von ihm übernommen ist. Dieser Bericht scheint in seiner gegenwärtigen Stellung eine bestimmte Tendenz zu haben. „Kann etwa jemand das Wasser versagen zur Taufe dieser Leute, die den heiligen Geist empfangen haben so gut wie wir? Und er gebot, daß sie im Namen Jesu Christi getauft würden" (10, 47. 48). Es ist also die Frage nach der Berechtigung der Heidentaufe, die hier aufgeworfen und bejaht wird. Ähnlich scheint es 11, 18 zu stehen, wo der Schluß so formuliert wird: „Also hat Gott auch den Heiden Buße zum Leben gegeben", obgleich hier nicht von Taufe die Rede ist.

Sehen wir näher zu, so scheint diese letzte Stelle die Taufe sogar auszuschließen. Indem Petrus zu Cornelius redete, fiel unmittelbar der Geist auf die Anwesenden und Petrus erinnerte sich des Wortes des Herrn: „Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet mit heiligem Geist getauft werden." Wassertaufe und Geistestaufe werden hier als Gegensätze einander gegenübergestellt, wobei Wassertaufe notwendig nur mit Wasser getauft werden und Geistestaufe ohne Wasser mit Geist getauft werden bedeuten müssen.[1] Dann wäre es, um den Text zu verstehen, notwendig, die Taufe in Kap. 10 V. 47. 48a als Glosse

[1] Zu beachten ist, daß die syrische Didaskalia (ed. Achelis p. 124) in ihrer Wiedergabe kein Wort von Taufe hat.

zu streichen; dafür spricht auch die schwerfällige Konstruktion V. 47, ebenso der Hinweis auf das Pfingstereignis durch das ὡς καὶ ἡμεῖς. Derartige Versuche, die verschiedenen Perikopen miteinander zu verbinden, sind gewöhnlich einem Redaktor zuzuschreiben; daher sind wohl auch 11, 15b: ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ wie V. 17a solches Werk des Redaktors; besonders V. 17a ist auch sonst verdächtig: die Antwort des Petrus ist viel wuchtiger, wenn er sagt: ich kann nicht den Herrn verhindern (seinen Geist zu senden; vgl. 10, 45). Petrus hat also nicht Cornelius getauft, das ist nicht der Zielpunkt der Geschichte.

Wäre es dies, würde auch das ganze weitläufige Gesicht des Petrus, das doch hier die Hauptsache sein sollte, in der Luft schweben. Wollen wir wirklich den Sinn des Berichtes ergreifen, müssen wir uns von ihm heraus zu orientieren suchen. Was das Gesicht aber sagen will, wird mehrmals hervorgehoben: „Ihr wißt, daß es einem Juden nicht erlaubt ist, mit einem Stammesfremden umzugehen oder zu ihm zu kommen. Mir aber hat Gott gezeigt, daß man keinen Menschen gemein oder unrein nennen soll" (10, 28). „Wirklich erkenne ich, sagt Petrus 10, 35, daß Gott auf die Person keine Rücksicht nimmt, sondern in jedem Volke ist ihm angenehm, wer ihn fürchtet und recht handelt." Die Anklage, die Petrus in Jerusalem begegnet, ist nicht, daß er Heiden getauft hat, sondern: „Du bist zu unbeschnittenen Leuten gegangen und hast mit ihnen zusammen gegessen" (11, 3), diese ist es auch, gegen die er sich verteidigt.

So scheint ursprünglich nicht die prinzipielle Frage im Vordergrund gestanden zu haben, ob man Heiden taufen solle oder nicht, sie scheint praktisch schon gelöst zu sein. Auf diese Frage bezieht nur der jetzige Redaktor die Geschichte, so auch, wenn er 11, 1 sagt, daß „es den Aposteln und den Brüdern in Judäa zu Ohren kam, daß auch die Heiden das Wort Gottes aufgenommen hatten". Die Hellenisten 11, 20 sind nicht die ersten in der Apostelgeschichte erwähnten Heidenchristen. Die ältesten Christen sind einfach vor das Heidenchristentum als

vor eine Tatsache gestellt. Aber sogleich drängte sich dann die Frage auf, wie die Juden sich zu diesen Unbeschnittenen zu stellen hätten, besonders bei den gemeinsamen eucharistischen Mahlzeiten, mit anderen Worten die Frage der Tischgemeinschaft. Die ist es auch, die hier gelöst werden will.

Daher sagt auch die göttliche Stimme zu Petrus: „Was Gott rein gemacht hat (ἐκαθάρισεν). mache du nicht gemein" (10, 15; 11, 9), indem du dich weigerst, mit ihm zu Tische zu sitzen. Dies Wort setzt wohl voraus, daß Cornelius in irgendeiner Weise rein gemacht worden ist, was wohl nur als durch Christwerden bewirkt zu denken ist. Als Christ wird Cornelius wohl auch 11, 3 gedacht, wo Petrus der Vorwurf gemacht wird, daß er mit Unbeschnittenen verkehre, welche wohl unter den 11, 1 genannten zum Christentum bekehrten Heiden zu suchen sind. 10, 37 wird sogar in der Rede des Petrus betont, daß Cornelius und sein Haus schon „wissen die Ereignisse in ganz Judäa von Galiläa an nach der Taufe, die Johannes predigte, nämlich Jesus von Nazareth". Das scheint wenig eine Missionspredigt zu sein. Auch die folgende Ausführung ist auffällig matt und farblos, wie sie mannigfacher Unebenheiten und eigentümlicher Konstruktionen voll ist, was dafür zeugt, daß sie von Lukas überarbeitet ist. Alles kommt auf die Geistesausgießung an. Auch im Gesicht des Apostels oder des Hauptmannes wird nirgends eine Weisung über Bekehrung oder Taufe gegeben, es heißt nur: der wird zu dir reden 10, 32. 33. 22; 11, 14. Noch deutlicher kommt der entscheidende Sachverhalt in den Worten des Petrus 15, 8ff. zum Vorschein: Gott gab auch ihnen den Geist wie uns, καὶ οὐδὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. Zwischen den Christgewordenen besteht vor Gott kein Unterschied, der Glaube reinigt alle.

Ich möchte daher vermuten, daß in unserer Perikope Cornelius ursprünglich als Christ gedacht war, und daß das hier behandelte Problem das der Tischgemeinschaft mit den Juden war. Die

große Bedeutung des Geistes zeugt für hellenistisches Milieu. Vielleicht könnte man mehrere Einzelheiten von hier aus besser verstehen. Cornelius wird als ein frommer Mann, der „mit seinem ganzen Hause gottesfürchtig war, dem Volke viele Almosen gab und fortwährend zu Gott betete", geschildert. Was für Leuten hat er Almosen gegeben? Und weiter: Um was hat er gebetet? So wie die Perikope jetzt ist, würden wir geneigt sein zu sagen: Um die Taufe. Aber was würde eine solche gehindert haben? Einleuchtend wird diese Schilderung erst, wenn wir statt der äußeren Taufe die ursprüngliche Geistestaufe einsetzen. Wir wissen auch sonst, daß es in den hellenistischen Gemeinden Christen gab, die noch nicht den Geist empfangen hatten (Paulus nennt sie *ἰδιῶται* 1. Kor. 14,2), die den Gottesdiensten der Gläubigen beiwohnten, die jedoch nicht ganz als vollwertige Christen angesehen wurden, ehe sie vom Geist erfüllt waren (vgl. 19,1 ff.). Danach sehnt sich Cornelius. Und das wird vor den Augen des Petrus erfüllt, als dieser, der göttlichen Weisung folgend, mit ihm verkehrt. So ist offenbar, daß Gott nicht zwischen Heiden und Juden in den christlichen Gemeinden scheidet.

Diese Frage ist es nun auch, über die auf dem sogenannten Apostelkonzil in Jerusalem verhandelt wird, wo wir ja auch in dem Auftreten des Petrus eine Bezugnahme auf die Corneliusgeschichte finden, die aber wohl dem Redaktor zuzuschreiben ist. Wenigstens zeugt der von Lukas mitgeteilte Beschluß in dieser Richtung. Und doch scheint dieser von ihm, nicht von seiner Quelle herzurühren. Die Betonung, es heiße Gott versuchen, *ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν* (15,10), das *μὴ παρενοχλεῖν* (15,19 vgl. 28) steht offenbar im Gegensatz zu den Geboten, die hier aufgerechnet werden, und stimmt vortrefflich mit dem *οὐδὲν προσανέθεντο* des Galaterbriefes (2,6). Daß die Quelle von derartigen Verhandlungen wußte, dafür zeugt auch V. 1 u. 5, wie auch, daß die Streitigkeiten in der hellenistischen Gemeinde in Antiochien begannen. In den Lukas bekannten Gemeinden scheint diese Frage so geordnet gewesen zu sein, daß die sogenannten Noachischen

Gebote den Heidenchristen auferlegt wurden, in dieser Weise überarbeitet er daher seine Quelle.

Und doch, was ihn hier interessiert, ist gar nicht diese Frage, die ihm durch die Quelle aufgenötigt worden ist. Die Reden, die er anführt, motivieren nicht die Gebote, sondern — die Berechtigung der Heidenmission; so z. B. Petrus (die Heiden sollen aus meinem Munde das Wort des Evangeliums hören und glauben), Jakobus (V. 14ff.), Barnabas und Paulus (V. 12).[1] Überall läßt Lukas die Intoleranz der Juden, die geöffnete Tür bei den Christen hervortreten, wahrscheinlich um anziehend auf heidnische Leser zu wirken. Von jenen anderen Streitigkeiten will er nichts wissen, wahrscheinlich weil hier die Positionen der verschiedenen Gruppen unvereinbar geworden sind, wenn auch alle darin einig waren, daß man nicht von den Heiden die Beschneidung fordern müsse. Ein Eingeständnis, daß die jüdischen Brüder den Verkehr mit ihren heidnischen Mitgläubigen vermieden, hätte leicht so gedeutet werden können, daß damit die Besonderheit des Judentums vom Christentum zugestanden wäre.

Daß aber das Problem, das hier verhandelt ist — nicht das von Lukas angegebene —, nicht so einfach gelöst wurde, sondern lange praktische Schwierigkeiten bereitet hat, wissen wir auch sonst. Paulus berichtet ausführlich von seinem Kampfe,

[1] Was Loisy hier ausführt, ist sehr scharfsinnig. Nur einiges möchte ich hinzufügen, was seine Beobachtungen vervollständigt. Mit Recht hat er den Vorrang des Barnabas in der Quelle betont. Überhaupt ist es eigentümlich, wie eingeschoben fast überall die Namen des Paulus und Barnabas vorkommen, so V. 2 *τῷ Π. καὶ τῷ Β. πρὸς αὐτούς*. V. 22 scheint zwar die Nennung nicht sekundär, aber es ist hier vielleicht die eigenartige Version der syrischen Didaskalia zu nennen, die hier *σὺν τοῖς περὶ Βαρνάβαν καὶ Παῦλον* schreibt. Noch interessanter ist, daß im Briefe derselbe Zeuge diesen Text gibt: *ἐκπέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς τοῖς περὶ Βαρνάβαν, οὓς ἐπέμψατε. ἐπέμψαμεν δὲ Ἰούδαν καὶ Σίλαν*. Hier ist nur Barnabas erwähnt, und die wohl unerträgliche Empfehlung der antiochenischen Sendlinge an ihre eigenen Auftraggeber durch die jerusalemische Gemeinde fehlt auch. Es scheint mir nicht unmöglich, daß hier Reminiszenzen der alten Quelle auftauchen — was dann Loisys übrige Beobachtungen stützen würde.

will aber, indem er die wohl nur von wenigen verfochtene Konsequenz bis *in absurdum*, die Forderung der Beschneidung der Heiden, anführt, die Richtigkeit der Position, die er sein Evangelium nannte, beweisen. Indem er die Alternative Gesetz — Glaube stellt, verneint er jede Möglichkeit eines: sowohl — als auch. Ohne weiteres fordert er von den Juden, daß sie in den christlichen Gemeinden ihr Judentum aufgeben, mit Unbeschnittenen verkehren, nicht mehr den Sabbat feiern, nicht mehr die Beschneidung üben sollen. Und doch machen die Christen darauf Anspruch, die wahren Israeliten zu sein!

Daß die Majorität der Christen diese Fragen nicht so einfach wie Paulus zu lösen vermochte, das wissen wir. Von den Aposteln in Jerusalem wird zwar allem Anschein nach die Beschneidung der Heiden nicht gefordert (Gal. 2, 6). Aber wie wenig damit die wirklichen Schwierigkeiten gelöst waren, zeigen die bald danach eintretenden Ereignisse in Antiochien. Petrus zieht sich, dazu von Anhängern des Jakobus veranlaßt, von der Tischgemeinschaft mit den heidnischen Brüdern zurück, und, was noch schlimmer ist, auf seiner Seite steht Barnabas, einer der Leiter der hellenistischen Gemeinde und der christlichen Mission unter den Heiden. Ihnen ist es offenbar zu viel, von den jüdischen Brüdern diese Selbstverneinung zu fordern. Daraus, wie Loisy es tut, den Schluß zu ziehen, daß die Frage der Tischgemeinschaft, des Verkehrs nicht, sondern nur die der Beschneidung in Jerusalem verhandelt wurde, scheint mir ein Deuten der dortigen Begebenheiten zu sehr nach den Konzilien späterer Zeiten zu sein. Die Worte des Paulus: *οὐδὲν προσανέθεντο* können sich kaum nur auf die Beschneidung beziehen, ja, Paulus zeigt ja im folgenden, daß nach seiner Meinung Petrus gegen die Übereinkunft handelt. Die Lösung scheint mir darin zu liegen, daß in Jerusalem wirklich zugegeben wurde, man solle nicht von den Heiden die Erfüllung des Gesetzes fordern. Aber daraus folgt bei weitem nicht, daß die Juden schuldig erklärt wurden, das Gesetz — durch Verkehr mit Unbeschnittenen —

zu brechen. Das ist ganz entschieden ein weiterer Schritt, eine Konsequenz, die Paulus offenbar gezogen hat, ein Schritt, der in derselben Weise auch in der Corneliusperikope getan wurde, aber Petrus' und Barnabas' Auftreten in Antiochien bezeugt, daß sie die Übereinkunft nicht so verstanden. Lukas selbst ist ja ein Zeuge dafür, daß christliche Gemeinden von den Heiden das Halten der Noachischen Gebote gefordert haben, um sie als Brüder anzuerkennen. Aber dasselbe Problem ist anderswo in anderer Weise gelöst. Die radikale Position mußte hier den Sieg behalten. Aber vom langen Leben dieser Kämpfe in der Kirche zeugt noch Justin, dessen Diskussion mit dem Juden Tryphon (46 ff.) lehrreich ist. Schon die Fragestellung ist bezeichnend: Wenn irgendeiner an Christus glaubt und ihm gehorcht, aber das Gesetz (Sabbat, Beschneidung, Reinigungen) beobachtet, kann er gleichwohl gerettet werden? Hier ist die Fragestellung des Paulus wirklich praktisch durchgedrungen, und doch ist die Antwort weit toleranter: *ὡς μὲν ἐμοὶ δοκεῖ λέγω ὅτι σωθήσεται ὁ τοιοῦτος, ἐὰν μὴ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, λέγω δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν διὰ τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τῆς πλάνης περιτμηθέντας, ἐκ παντὸς πείθειν ἀγωνίζηται ταὐτὰ αὐτῷ φυλάσσειν λέγων οὐ σωθήσεσθαι αὐτοὺς ἐὰν μὴ ταῦτα φυλάξωσιν* ... Aber Justin muß zugeben, daß es sogar solche Christen gibt, die jedes Halten der jüdischen Gebote verwerfen *καὶ μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες*. Bald danach betont er jedoch die Pflicht der Juden, in jeder Weise mit den Christen zu leben und diese nicht zu zwingen, nach Moses Verordnungen zu leben und *κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς*. Die Judenchristen können unter dieser Bedingung fortfahren, nach dem Gesetze zu leben (aber wie ist das möglich?).

Offenbar ist diese Diskussion aus den Fragestellungen im praktischen Gemeindeleben entnommen; es gibt Judenchristen, die das Halten des Gesetzes auch von Heidenchristen fordern und sonst jede Gemeinschaft mit ihnen verweigern, und es gibt

anderseits Heidenchristen, die jedes Halten des Gesetzes auch von seiten der Juden für verwerflich halten. Wiederum scheint es mir offenbar, daß Loisy die Intensität des Judenchristentums unterschätzt, und daß für Judenchristen nicht selten der Glaube mit dem Gesetz verbunden war. Die Kirche im ganzen hat keines dieser Extreme, weder das des Paulus noch das der Judenchristen befolgt, sondern wahrscheinlich repräsentieren Justins Weisungen ihren Standpunkt: ihr bleibt die Hauptsache, daß nicht die brüderliche Einheit verneint werden dürfe. Das ist ja nun auch offenbar die Stellung der Corneliusperikope. In diese Welt gehört sie, nicht aber ursprünglich in eine solche, wo die Berechtigung der Heidenmission überhaupt bestritten wurde. Diese Fragestellung hat nur im Haupte des Heidenapostels Paulus bestanden. Und doch müssen wir bedenken, daß diese überall erhobene, von Petrus und Barnabas aber in Antiochien nicht erfüllte Forderung des Gemeindeverkehrs eigentlich von den Juden forderte, daß sie in dieser Hinsicht dem Gesetze nicht folgten, sondern auch „für rein hielten, was Gott rein gemacht hat".

Von alledem weiß Lukas nichts, will er offenbar nichts wissen. Er würde durch den Tatbestand in den christlichen Gemeinden ohne weiteres widerlegt sein, wenn er einfach die Berichte und Auslegungen seiner hellenistischen Quelle wiedergegeben hätte. Zu seiner Zeit wurde noch der Kampf gekämpft, wie wir aus Justin sehen, wie auch seine Quelle selbst reichlich bezeugt. So hält er sich so wenig wie möglich damit auf, um statt dessen seine heidnischen Leser durch die Darlegung zu erbauen, wie das Evangelium unter Gottes Leitung und Zustimmung sämtlicher Apostel von den Juden zu den Heiden, die jetzt die wahren Erben Israels sind, übergegangen ist. Der geschichtliche Vorgang ist durch eine dogmatisch-apologetische These ersetzt. —

Die Quellen, die Lukas benutzt hat, geben uns also ein ziemlich anderes Bild des alten Christentums als er selbst. Sie zeigen uns Gegensätze, von denen er nichts wissen will, sie zeigen uns

Schwierigkeiten, mit denen die ersten Gemeinden zu kämpfen gehabt haben, und die gewiß nicht durch einen einfachen Apostelbeschluß gelöst wurden, die verschieden in verschiedenen Gemeinden betrachtet wurden, und die wohl erst dann endgültig erledigt wurden, als die Juden entschieden die Minorität der Gläubigen geworden waren. Nicht geradlinig, nicht glatt ist die Entwicklung verlaufen, und die Etappen sind nicht so sichtbar, wie der Geschichtschreiber Lukas wahrscheinlich machen will. Aber eben deshalb scheinen mir diese Quellen der geschichtlichen Wirklichkeit bedeutend näher zu stehen. Wo die spätere Überlieferung, wie es fast immer der Fall ist, guten Bescheid weiß, da wissen die alten Berichte noch keine Antwort, sondern schweigen.

Die entscheidende Tatsache ist die Gründung christlicher Gemeinden mit heidnischer Majorität, „hellenistischer" Gemeinden. Ihre Überlieferung will davon schon in Jerusalem wissen. Der erste Märtyrer gehörte ihren Scharen zu. Wäre nicht Stephanus, wäre man vielleicht geneigt, die Pfingstgeschichte von der Lokalisierung in Jerusalem zu lösen. Mit seinem Tode werden die „Hellenisten" aus der Stadt vertrieben. Das führt aber zur Verbreitung dieses Zweiges des Christentums. Erst in Antiochien scheint sich aber eine große Gemeinde gebildet zu haben.

Daß derartige Abzweigungen im Judentum selbst — nicht erst in der Diaspora — möglich waren, das zeigen mandäische und manichäische Texte wie das Auftreten der Johannesjünger, wie jetzt Reitzenstein in mehreren Arbeiten wahrscheinlich gemacht hat. Das schwierige Problem scheint aber das zu sein, daß dieses Christentum schon Damaskus erreicht hat, ehe Paulus ein Christ wurde. Denn dort ist der spätere Heidenapostel als Christ erzogen. Aber ist der Boden so wohl vorbereitet gewesen, wie jene Texte zeigen, dann ist das an sich nicht unmöglich.

Ich muß aber abbrechen. Hier ist nicht der Platz für einen Versuch, diese Linien weiter zu ziehen. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß die Apostelgeschichte weit mehr, als es gewöhnlich angenommen wird, für uns die ältesten Schichten des hellenisti-

schen Christentums enthüllt, wenn man nur versteht, das Material von den Zusätzen und Erweiterungen des Lukas zu reinigen. Man kann, wenn man nur vorsichtig zu Werke geht, ältere Schichten entdecken, die oft stark im Gegensatz stehen zu dem, was „Lukas" aus ihnen gemacht hat. Ich habe das hier mit einigen Perikopen versucht, wo Loisy zur Phantasie des Verfassers seine Zuflucht nimmt.

In dem, was ich hier angeführt habe, bin ich anderer Meinung als der verehrte Verfasser. Wer aber sein Werk studiert, wird bald finden, wie reich an Anregungen, wie scharf in der Interpretation, wie oft meisterhaft in der Lösung der Schwierigkeiten es ist. Niemand wird straflos bei der Erforschung des Urchristentums an ihm vorbeigehen. Und wie der Verfasser zu der deutschen Wissenschaft das vollständigste Vertrauen zeigt, so ist zu erhoffen, daß auch sein Werk gleichfalls außerhalb seines Vaterlandes die Beachtung findet, die es so reichlich verdient.

Die psychologischen Grundlagen der Mythologie

Von Dr. Theodor-Wilhelm Danzel in Hamburg

Auf dem Gebiete der Mythenforschung sind neuerdings vornehmlich zwei Deutungsarten von besonderer Wichtigkeit geworden: die naturmythologische und die psychoanalytische. Bei der naturmythologischen Deutungsweise wird — es sei auf Arbeiten von Siecke und Ehrenreich hingewiesen[1] — das dem Mythos zugrunde liegende natürliche Phänomen, der objektive Gehalt, der Naturkern, hervorgehoben, so z. B. wenn die Gestalt des mexikanischen Uitzilopochtli als die am Osthimmel aufsteigende Sonne, sein Gegner, die von ihm besiegte und zerstückelte Göttin Coyolxauh, als Mond, und die Verbündeten der Coyolxauh, die Centzon Uitznaua, die „400 Südlichen", als Sterne aufgefaßt werden. Bei der psychoanalytischen Deutungsweise — es sei an Arbeiten von Rank, Silberer und Jung[2] erinnert — wird unter vergleichender Heranziehung der Traumsymbolik vorwiegend auf das subjektive, psychologische, etwa das erotische Moment das Augenmerk gerichtet, so z. B., um auf eine der bekanntesten und angefochtensten Erklärungen hinzuweisen, wenn einige Zerstückelungsmotive aus bestimmten unbefriedigten erotischen Tendenzen, die rachsüchtige Kastrationswünsche entstehen lassen, abgeleitet werden. Man kann die beiden Deutungsweisen als objektive und subjektive einander gegenüberstellen. Beide Deutungsweisen sind einseitig, vornehmlich aber die psychoanalytische mit ihrer Überschätzung des erotischen Momentes

[1] Ehrenreich *Die allgemeine Mythologie* Leipzig 1910; Siecke *Mythologische Briefe* Berlin 1901.

[2] Rank *Symbolschichtung im Wecktraum* Jahrb. f. psych. Forschg. IV. 1; Silberer *Probleme der Mystik* Wien u. Leipzig 1914; Jung *Wandlungen u. Symbole der Libido* Jahrb. f. psych. Forschg III—IV.

und der infantilen Reminiszenzen. Weder die alleinige Aufhellung des subjektiven, psychologischen Momentes noch die des objektiven, kosmischen ist ausreichend zur restlosen Erklärung, so hoch auch die Leistungen naturmythologischer Deutungsweise zumal für die Erkenntnis primitiver Religionen als unentbehrliche Vorarbeiten betrachtet werden müssen. Die Grundfrage, über die wir uns vor aller Mythendeutung zunächst Rechenschaft zu geben haben, ist die völkerpsychologische: Welcher Art ist der geistige Zustand des Menschen, der den Mythos entstehen ließ? Die psychische Eigenart des Primitiven ist uns in ihrem letzten Grunde keineswegs unzugänglich. Die Arbeiten von Lévy-Bruhl und Durkheim in Frankreich, von Krueger, Vierkandt, K. Th. Preuß und Wundt in Deutschland, F. Boas[1] in Amerika haben uns unverlierbare Gesichtspunkte zu ihrer Erforschung gegeben.

Das setzen wir als selbstverständlich voraus: Der Mythos ist die besondere Anschauungsform und Erlebnisform des primitiven und primitiveren Menschen. Der primitive Mensch sieht, erlebt mythisch. Die Mythen sind ursprünglich keine Einkleidungen, Gleichnisse, Allegorien, bewußte Übertragungen menschlicher Geschehnisse insbesondere auf kosmische, so sehr sie uns als Außenstehenden so erscheinen mögen. Der Primitive lebt in einer anderen Wirklichkeit, die Wirklichkeit bietet sich seiner Auffassung in anderer Weise dar als uns. Cushing charakterisiert dieses einmal in bezug auf die Zuñi, auch den alltäglichsten Gegenständen sei eine lebendige Aktivität eigen, eine uns nicht erlebbare okkulte Wirkungsweise. Dieses Verhalten des Primitiven ist uns dann besonders befremdlich, wenn es zu einem großen, Zeit und Kraft absor-

[1] Lévy-Bruhl *Les fonctions mentales* Paris 1910; Dürkheim *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* Paris 1912; Krueger *Über Entwickelungspsychologie* Leipzig 1915; Vierkandt *Stetigkeit im Kulturwandel* Leipzig 1908; Preuß *Die geistige Kultur der Naturvölker* Leipzig 1914; Wundt *Völkerpsychologie* Leipzig bis 1920; Boas *The mind of primitive man* Neuyork 1911.

bierenden Aufwande magischer, kultischer, ritueller Gebräuche Anlaß gibt, die uns unnütz, ja mitunter schädlich dünken. Welcher Art ist nun aber der geistige Zustand, für den Mythologie und Magie ebenso angemessene Verhaltens- und Erlebnisformen sind, wie für uns Wissenschaft und Technik, dem so seltsame Bildungen entsprechen wie dämonische Gestalten, so seltsame Bräuche wie Fruchtbarkeitsriten und Fernzauber? Da die psychologischen Unterschiede zwischen uns und den Primitiven als formale das seelische Gesamtverhalten betreffen, müssen wir bis zu den letzten Gründen des Erlebens zurückgehen. In unserem Erleben tritt sich Subjekt und Objekt in scharfem Gegensatze einander gegenüber. Die objektive Welt des Gegenständlichen und das Subjektive, Persönliche sind bewußtheitlich scharf geschieden. Ich erlebe das Gegenständliche in scharfer bewußtheitlicher Trennung von mir. Beim Primitiven — es soll damit keineswegs behauptet sein, daß alle heutigen Naturvölker noch jetzt dieser extremen Geistesstufe angehören, wenn auch eine Unmenge Formen des Kultus, der Mythologie usw. für ihren Ursprung eine solche Geistesverfassung zweifellos voraussetzen — tritt solche Trennung nicht mit uns gewohnter Schärfe ins Bewußtsein, wie schon das relative Zurücktreten oder die relative Unausgeprägtheit im Gebrauche ich-bezüglicher Redewendungen in manchen primitiven Sprachen erweist. Das Bewußtsein des Primitiven ist — wir kommen damit zu einer Eigentümlichkeit, die Wundt in seiner „Völkerpsychologie“ noch nicht in ihrer formalen Bedeutung in Betracht zieht — komplex und gleicht darin bis zu einem gewissen Grade dem Bewußtsein des Kindes. Diese Bewußtseinskomplexheit, wenn auch in ihr — wie an anderer Stelle ausgeführt ist[1] — jene magischen, zauberischen Bräuche ihre Ursache haben, verhindert natürlich keineswegs

[1] Danzel *Prinzipien und Methoden der Entwickelungspsychologie, Grundlinien einer psychologischen Entwickelungsgeschichte von Kultur und Gesellschaft* Berlin 1921.

ein auch in unserem Sinne zweckvolles Verhalten. Noch größer ist, das sei zur Illustrierung nebenbei bemerkt, nach neueren Forschungen die Bewußtseinskomplexheit der Tiere, die ja auch (man denke an Bienen, Ameisen, Spinnen) höchst zweckvolle Leistungen hervorbringen. Vergegenwärtigen wir uns die Eigenheit der Bewußtseinskomplexheit in ihrer ganzen Tragweite für unser Problem. Das vom Bewußtsein Erfaßte wird noch nicht in uns gewohnter Ausgeprägtheit dinghaft wahrgenommen und gegliedert. Subjektiver und objektiver Bewußtseinsgehalt bilden eine Einheit, das Objektive ist gewissermaßen subjektiviert, das Subjektive objektiviert, oder in anderer Ausdrucksweise: das Materielle erscheint uns spiritualisiert, das Psychische materialisiert. Wenn z. B. die astronomischen Vorgänge am Himmel als ein Kampf insbesondere von Sonne und Mond aufgefaßt werden — ich erinnere an die bereits erwähnte Uitzilopochtli-Sage —, werden subjektive Momente, menschliche Züge des Zornes, der Rache, des Hasses oder des Neides in einen objektiven, nämlich astronomischen Vorgang projiziert. Von einer ursprünglich materialisierenden Auffassung des Seelischen zeugt der Ausdruck „gute Leber“ mit dem Sinne „vergnügt“, wie er bei mittelamerikanischen Völkern vorgefunden wird, oder der Brauch des Aneignungszaubers, bei dem Teile eines mächtigen Feindes verzehrt werden, um den Anthropophagen mit der Kraft des toten Gegners zu begaben.

Die Einheiten, in denen sich das Erlebnis der Wirklichkeit im Bewußtsein des zivilisierten Menschen ausformt, sind die Dingvorstellungen, die Gegenstandsvorstellungen. Im Bewußtsein des Primitiven wird noch nicht scharf getrennt zwischen dem, was die Dinge objektiv „für sich“ sind und subjektiv „für ihn“ für eine Bedeutung haben. Die subjektiven Empfindungen, Zustände, Gefühle, Bewertungen, die ein Gegenstand im Bewußtsein erweckt, werden wie objektive Eigenschaften etwa der Größe, Schwere usw. erlebt. Es dürfte nun

ersichtlich sein, warum am Eingange gefordert wurde: Erforschung des subjektiven und Erforschung des objektiven Gehaltes des Mythos haben sich zu ergänzen; wenn wir dabei die völkerpsychologischen Bemühungen der sogenannten psychoanalytischen Forschung im Prinzipe als berechtigt ansehen, so soll damit keineswegs behauptet werden, daß die Praxis unanfechtbar gewesen wäre. Haben wir auch der einseitigen Überschätzung des erotischen Momentes und der infantilen Reminiszenzen gegenüber z. B. die schwersten Bedenken, so lassen uns doch solche Übertreibungen nicht den richtigen Kern der Sache übersehen.

Die Komplexheit des primitiven Bewußtseins, die mangelnde Objektivität des Bewußtseinsgehaltes hat nun für die Form des Mythos vornehmlich zwei Folgen. Das erste ist die Vieldeutigkeit der mythischen Gestalten. Wir würden erwarten, daß sich die Gestirne, etwa der Mond, jeweils in einer fest umrissenen Gestalt ausprägt. Das ist nicht der Fall. Mythologien höherer Kulturen, die uns in der festen Prägung einer relativen Spätzeit überliefert sind, dürfen uns nicht täuschen. Da das Bewußtsein des Primitiven noch nicht das Wahrgenommene dinghaft scharf gliedert, sondern Vorstellungshaftes verschiedener Dinge in einem Komplexe relativ ungegliedert umfaßt, wird es uns nicht befremden, wenn in einer mythischen Gestalt mehrere, etwa lunare und gleichzeitig solare oder terrestrische Züge vereinigt sind. Man denke z. B. an die vielfach als Erdgöttin, aber auch als Mondgöttin bezeichnete mexikanische Tlaçolteotl oder an den rätselhaften Tezcatlipoca, der den jährlichen Ablauf der scheinbaren Sonnenbewegung repräsentiert, anderseits aber auch unleugbar gewisse lunare Züge trägt.[1] Seler sagt einmal im 2. Bande seines *Codex Borgia*-Werkes, daß es sich bei all diesen Verhältnissen nirgends um feste, gewissermaßen juristisch bestimmte Begriffe

[1] Seler *Codex Borgia Commentar* II. Berlin 1906.

handle, und spricht von einem Schillern, einer Mehrdeutigkeit, einem Hinüberspielen des einen Begriffes in den anderen. Man darf also nicht glauben, daß die Vieldeutigkeit einmal durch ein endgültiges Herausfinden eines einfachen „Naturkernes" der Sage behoben werden könne. Das Vorstellungsleben des primitiven Menschen — der mexikanische Mythos z. B. trägt in hohem Maße Züge der ursprünglich komplexen Bewußtseinsstufe — gliedert eben noch nicht nach objektiven Gesichtspunkten.

Sind in jeder mythischen Gestalt mehr oder weniger die Züge verschiedener Objekte (etwa lunare und gleichzeitig solare) enthalten, so erscheinen die Objekte, das ist das zweite, das hervorgehoben werden muß, anderseits auf verschiedene mythische Gestalten verteilt. In der mexikanischen Mythologie tragen z. B. die Gottheiten Quetzalcouatl, Tlaçolteotl, Tepeyollotli, Xipe Totec und die Pulquegötter sämtlich lunare Züge.

So viel über den objektiven Gehalt des Mythos. Wir gehen nun dazu über, den subjektiven psychologischen Gehalt des Mythos zu betrachten. Wundt sagt einmal in seiner Völkerpsychologie: „Die Affekte der Furcht und des Hoffens, des Wunsches und der Begierde, der Liebe und des Hasses, sie sind allverbreitete Quellen des Mythos. Sie sind es erst, die den Vorstellungen das Leben einhauchen." — In den Mythen wird, so können wir in Anbetracht der Bewußtseinskomplexheit ergänzend ausführen, nicht nur über objektives, kosmisches, etwa astronomisches Geschehen Aussage gemacht, sondern — man spricht in dieser Beziehung ja häufig von Anthropomorphosierung — gleichzeitig über in das etwa astronomische Geschehen hineinerlebte, introjizierte subjektive Konflikte, Spannungen, Zustände, für die die astronomischen Vorgänge uns Symbole zu sein scheinen. Für einige Sagen vom Selbstopfer und der folgenden Auferstehung ist es z. B. von psychoanalytischer Seite in der Tat wahrscheinlich

gemacht[1], daß neben der leicht zu vermutenden naturmythologischen Bedeutung des Unterganges und Wiederaufganges eines Gestirnes der psychische Vorgang der Introversion und der daraus resultierenden Wiedergeburt mitgemeint ist. Mit Introversion wird dabei jene entsagungsvolle Abkehr von der Außenwelt, jenes büßerische Sichversenken in die geistige Innenwelt bezeichnet, die, wie die Literatur über religiöse, prophetische Menschen immer wieder zeigt, eine Erneuerung, Erkräftung, Regeneration, seelische Wiedergeburt erwirkt. Daß in die mexikanische Sage von Quetzalcouatl, der ja auch ein Selbstopferer ist, außer einem astronomischen Sinne noch der psychologische Sinn von der Introversion und Wiedergeburt mit eingeflossen ist, dafür sprechen manche Züge.

Die Bedeutung jenes eigentümlichen, ehemals über ganz Mittelamerika verbreiteten Ballspieles — um ein weiteres Beispiel zu bringen — ist in objektiver Hinsicht der Mondlauf. Der Mond verliert, wenn er dem Morgen, der Sonne sich nähert, er gewinnt, wenn er am westlichen Himmel sich immer mehr rundet bis zum Vollmonde. In subjektiver Hinsicht hat das Fliegen des Balles durch einen steinernen Ring zu dem Geschlechtsakte Beziehung, worauf schon der Ausruf deutet, den die Zuschauer dem glücklichen Werfer zuteil werden ließen: „Er ist ein großer Ehebrecher."

Mit den Weltregionen sind — wir denken etwa an die neuseeländischen, wie sie Bastian in seinem Buche über die „heilige Sage der Polynesier" mitteilt — nicht nur kosmographische Bereiche gemeint, sondern in ihnen sind gleichzeitig psychologische Unterscheidungen mitenthalten. Die kosmographischen Zonen fallen mit den Bewußtseinsschichten: subliminales Bewußtsein, Wachbewußtsein, intuitiv gesteigertes Bewußtsein zusammen. Das Wachbewußtsein entspricht der terrestrischen Region, das subliminale Bewußtsein infernalischen, das intuitiv gesteigerte Bewußtsein

[1] Silberer *lib. cit.* p. 194.

caelestischen Regionen. Noch in der Bezeichnung der Hölle als dem Orte des „Bösen", d. h. dem Orte der von animalischen, instinktiven, unterbewußten Trieben Beherrschten, deren Verhalten also eine sträfliche Regression in evolutionärem Sinne bedeutet, fällt Psychologisches (nämlich das „Böse") mit Kosmographischem (nämlich der subterranen Region) zusammen.

In den Weltschöpfungssagen, es sei zunächst wieder an neuseeländische Mythen gedacht, sind in den Etappen der Entwicklung, die die Sage erzählt, kosmologische und gleichzeitig psychologische Entwicklungsstufen enthalten, worauf schon Bastian gelegentlich hinweist. Es handelt sich also in diesen Mythen gleichzeitig um Aussagen über kosmologische und psychologische Evolution.

In den einzelnen astrale oder andere naturhafte Wesenszüge tragenden Gestalten, göttlichen Potenzen der Wind-, Wasser-, astrischen und anderen Naturgottheiten endlich ist der „Naturkern" ohne weiteres bezeichenbar. Die natürlichen Vorstellungen von Wasser, Wind, astrischen Ereignissen usw. würden aber nie zum Mythos geworden sein ohne eine entsprechende psychische Regung, für die die natürlichen Vorgänge die Symbole abgeben. Das subjektive, psychologische Äquivalent finden wir in bestimmten Gefühlen der Furcht, Sehnsucht, Rache, des Hasses, Zornes, Neides, Staunens usw. Z. B. wenn wir auch gewiß nicht die psychoanalytische Überschätzung der Bedeutung der Erlebnisse des Kindesalters für den Mythos mitmachen wollen, so hat es doch den Anschein, als ob bei der Ausgestaltung einiger Mythen von übermenschlich mächtigen dämonischen Potenzen eine gewisse Mit- und Nachwirkung des Bildes, das sich die kindliche Phantasie von den Erwachsenen macht, mitbestimmend gewesen wäre, als ob das subjektive Abhängigkeits- und Unterlegenheitserlebnis im Kindesalter den psychischen Gehalt der sonst objektiv als naturhaft deutbaren Gestalten abgegeben hätte.

Ludwig Staudenmaier hat in höchst merkwürdigen Selbstexperimenten bei einer dafür gesteigerten Empfindlichkeit nachgewiesen[1], daß bestimmten Affekten 1. bestimmt lokalisierte viszerale Reize und Empfindungen entsprechen und 2. jeweils auch in bestimmt charakterisierten, visionären, halluzinatorischen Gestalten, Symbolen sich erwirken. Mit anderen Worten, was auch die Psychoanalytiker unter vergleichender Heranziehung der Traumsymbolik konstatiert haben: bestimmten Affekten, psychischen oder psychophysischen Zuständen entsprechen bestimmte Symbole. Es ist nun die Aufgabe, diejenigen Symbole festzustellen, die eine überindividuelle, mehr als lokale Bedeutung haben, die symbolischen Elementartypen herauszufinden, die sich überall wiederholen. Wir sind hier noch ganz in den Anfängen. Einige zum Teil leicht durchschaubare Symbole indessen gerade Mexikos weisen auf universell gleiche symbolische Vorstellungen hin, so wenn der Gott der Strafe Ixquimilli mit verbundenen Augen dargestellt wird, wenn ein Grasbündel *malinalli* „Vergänglichkeit" bedeutet, wenn „Tod" durch gekreuzte Totenbeine verbildlicht ist, oder nicht ohne weiteres erklärlich, wenn die Eidechse *cuetzpalin*, die ja auch im Mittelalter und im Altertum als *Aphrodisiacum* galt, Symbol der Unkeuschheit, Fruchtbarkeit usw. ist. An die Traumsymbolik erinnert es, wenn in Mexiko der Coyote, der *canis latrans* in der mythischen Gestalt des Ueuecoyotl mit Tanz und Musik und demgemäß, wie Seler wahrscheinlich macht[2], mit orgiastischen Festen im Zusammenhang steht. Der Hund ist ja in der Traumsymbolik nicht selten, wie neuere Forschungen erschlossen[3], das Symbol sinnlicher Begierden. Eine andere Übereinstimmung mit der Traumsymbolik finden wir in der Auffassung von der von dem neunfachen Strome Chicunauhapan, einer Art Styx, umflossenen Unterwelt, die

[1] Staudenmaier *Magie als experimentelle Naturwissenschaft.* Leipzig 1912.

[2] Seler *lib. cit.* [3] Silberer *lib. cit.*

an häufige Traumbilder erinnert, bei denen, wie sich er schließen läßt, die Grenze zwischen Leben und Tod als tiefe wassererfüllte Schlucht angeschaut wird. Wie bei dem Beispiele von dem Eidechsensymbol wird für nicht ohne weiteres erklärliche Symbole in vielen Fällen erst die psychologisch vertiefte Betrachtung den Grund für die Symbolwahl herauszufinden in der Lage sein.

Fassen wir jetzt unsere Ausführungen zusammen: In einem Mythos dürfen wir nicht — das ergab die psychologische Betrachtung des primitiven als komplex bezeichneten Bewußtseins — einen eindeutigen, objektiven Gehalt, einen einfachen Naturkern suchen, sondern verschiedene objektive Gehalte sind in ihm mehr oder weniger ausgeprägt vereint. Auch sind die einzelnen etwa kosmischen Phänomene und Objekte auf verschiedene Mythen verteilt. Außerdem haben wir, wollen wir mythologisch erschöpfend deuten, nach dem psychologischen Gehalte zu fragen, nach den psychischen Konflikten, Spannungen, Vorgängen, Zuständen usw., die in das natürliche Geschehen introjiziert werden, für die die natürlichen Vorgänge die Symbole sind. Mit anderen Worten, wir haben zu fragen einmal, welcher Naturvorgang ist in dem Mythos enthalten, aber gleichzeitig auch, für welchen psychologischen Vorgang ist der Naturvorgang das Symbol. Dabei werden wir uns stets der Mahnung von v. Hahn[1] erinnern müssen, daß es uns nicht gelingen kann, eins mit der Natur zu sein, wie jene, die die Naturvorgänge als Symbole erlebten, d. h. die Mythen schufen.

[1] v. Hahn *Sagwissenschaftl. Studien*. Jena 1876.

II Berichte

Ägyptische Religion (1914–1921)

Von **A. Wiedemann** in Bonn

I. **Allgemeines.** Die Zahl der Veröffentlichungen auf dem Gebiete der ägyptischen Religionsforschung war in der Berichtsperiode groß.[1] Vor allem kamen, wie gewöhnlich auf ägyptologischem Gebiete, Zeitschriftenaufsätze[2] in Betracht. Bei der Schwierigkeit der Beschaffung ausländischer Literatur unter den jetzigen Verhältnissen sind die ihr entlehnten Hinweise auf wichtigere Erscheinungen gelegentlich etwas ausführlicher gestaltet worden, als dies in normalen Zeiten wohl geschehen wäre.

Unter den umfassenden Darstellungen ist an erster Stelle ein Werk des unlängst verstorbenen, ebenso fleißigen wie tüchtigen

[1] Als Einführung in die ägyptische Sprache ist Erman *Die Hieroglyphen*, Neudruck, Berlin 1917 (Sammlung Goeschen), mit einer Übersicht über die Hieroglyphenschrift, ihre Entzifferung, Verwertung, Sprache und Literatur zu nennen. Für die Grammatik liegt der Abriß von Röder *Ägyptisch*, München, Beck 1913, mit Lesestücken und kurzem Wörterbuch, in einer gut ausgestatteten, mit vervollständigter Literaturübersicht versehenen Übersetzung von S. A. B. Mercer *Short Egyptian Grammar*, New Haven, Yale University Press 1920, vor.

[2] Ihre Aufführung erfolgt hier nur mit Verfasser und Erscheinungsort, da die Religionsgeschichtliche Bibliographie, herausgeg. von C. Clemen, die Feststellung der genauen Titel an die Hand gibt. Die gewählten Abkürzungen für ägyptologische Fachzeitschriften sind: *A. E. (Ancient Egypt), Ann. (Annales du Service des Antiquités de l'Égypte), Bull. (Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire), J. E. A. (Journal of Egyptian Archaeology), P. S. B. A. (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology), R. T. (Recueil de Travaux relatifs à la Philologie égyptienne), Z. Äg. (Zeitschrift für ägyptische Sprache).* — Bibliographische Zusammenstellungen der ägyptologischen Gesamtliteratur geben: Roeder *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.* Bd. 68–74 (für 1913–19); Griffith *J. E. A.* Bd. 1–6 (für 1912–20); Calderini und Mitarbeiter *Aegyptus* Bd. 1 (neuere Literatur).

Max Müller[1] zu nennen, welches für weitere Kreise örtlich begrenzte und Sonnenkulte, Naturgottheiten, sonstige, auch fremde Götter, den Osiriskreis, Tier- und Menschenverehrung, das Leben nach dem Tode, Ethik, Kultus, Magie, die Entwicklung der Religion behandelte. Die wichtigsten Legenden wurden unter Beifügung mehr oder weniger ausgedehnter Erläuterungen mehrfach erörtert.[2] In der ägyptischen Kulturgeschichte von Wiedemann[3] erscheint die Religion im Zusammenhange nur in einer kurzen Übersicht, doch war, bei der im Niltale andauernd engen Verbindung zwischen so gut wie allen Vorgängen im staatlichen und im bürgerlichen Leben mit Glaubensvorstellungen, bei den verschiedensten Kulturerscheinungen in weitem Umfange auf religiöse Auffassungen zu verweisen, um damit das Buch auch dem Religionsforscher nutzbar zu machen. Von den vielfach stark subjektiv gefärbten Studien von Amélineau erschien ein zweiter Band.[4] Ein für Altertümersammler bestimmtes Buch von Knight[5] schöpfte aus zweiter Hand. Teilweise ausführliche Aufsätze über ägyptische religiöse Vorstellungen brachte die *Encyclopaedia of Religion* von Hastings[6], in welcher freilich seit Kriegsbeginn Beiträge der früheren deutschen Mitarbeiter fehlen. Von den für die ägyptische Religionsforschung grundlegenden

[1] *Egyptian Mythology* (*The Mythology of all Races* Vol. 12). Boston 1918.

[2] M. A. Murray *Ancient Egyptian Legends*. London, Murray 1913; Budge *The Literature of the ancient Egyptians*. London, Dent 1914; Donald A. Mackenzie *Egyptian Myth and Legend*. London 1915; Spence *Myths and Legends of ancient Egypt*. London, Harrap 1916 (nicht fachmännisch).

[3] *Das alte Ägypten*. Heidelberg, Winter 1920.

[4] *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*. Paris 1916 (Band I erschien 1908).

[5] *Amenet, an Account of the Gods, Amulets and Scarabs of the Ancient Egyptians*. London, Longmans 1915.

[6] Von Baikie *(Music)*, Barton *(Old Age)*, Blackman *(Priest, Priesthood, Purification, Righteousness)*, Foucart *(Inheritance, King, Names)*, Gardiner *(Life and Death, Personification, Philosophy)*, Griffith *(Law, Marriage, Prayer)*, Moret *(Mysteries)* usf.

gesammelten Schriften von Maspero[1] wurde eine Fortsetzung ausgegeben, ebenso wie von den Arbeiten von É. de Rougé.[2]

Von verschiedenen Seiten ist der Versuch gemacht worden, den innersten Kern, die Wesenheit, die Seele oder die Seelen festzustellen, durch welche nach ägyptischer Ansicht die Götter zu ihrer Tätigkeit befähigt werden sollten, welche aber auch im Menschen, besonders nach seinem Tode, wirksam waren. Van der Leeuw[3] ging von den Pyramidentexten aus und faßte die in Gott und Menschen tätigen Kräfte als halb persönlich materielle, halb unpersönlich transzendentale Faktoren des Lebens und Wirkens auf. Anschließend besprach er den kosmischen Gott, die persönlich gedachte Naturerscheinung, vor allem den Sonnengott und sein Verhältnis zum Menschengott Osiris, die Angaben der Pyramidentexte über das Fortleben über den Tod hinaus und die auf dieser Annahme beruhenden Unsterblichkeitslehren. Preisigke[4] suchte den Kern der Sache in einer von der Sonne ausgehenden Lebenskraft, von welcher alles Leben und Gedeihen abhinge, und von der der Gott den von ihm geschaffenen Untergöttern und allen sonstigen Lebewesen das ihnen jeweils gebührende Maß durch Handauflegen, durch die Nase usf. zuteile. Diesem Fluidum entspreche der Ka, der die Kraftmenge sei, welche die Eigenheiten und die Summe der Lebensbetätigung eines Einzelwesens darstelle. Nach Beth[5] ist der ägyptische *neter* „Gott" ebenso wie der semitische *el* die übersinnliche, unbegreifliche Energie, die vorwiegend in ihren Manifestationen als in Teilerscheinungen geschaut wird. Die

[1] *Études de Mythologie* VII und VIII. Paris, Leroux 1915—16.

[2] *Oeuvres diverses* V und VI. Paris, Leroux 1916—18.

[3] *Godvoorstellingen in de oudaegyptische Pyramidentexten.* Leiden, Brill 1916.

[4] *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung.* Berlin, Wissenschaftliche Verleger 1920.

[5] *Zeitschr. Alttestamentl. Wissenschaft* 36 S. 129ff. Zahlreiche der hier als Beweis beigebrachten Aufstellungen lassen sich, wie bereits Grapow a. a. O. 37 S. 199ff. ausgeführt hat, vom ägyptologischen Standpunkte aus in sprachlicher wie in sachlicher Beziehung beanstanden.

Gottesvorstellungen der Ägypter, ihre Auffassung des Königs und seiner Stellvertreter als Mittler zwischen Gottheit und Menschheit, ihre Unsterblichkeitslehren und ihre moralischen Gedankengänge erörterte Mercer.[1]

Für die ägyptischen Sammlungen von Weisheitssprüchen und Lebensregeln war die übersichtliche Veröffentlichung der verschiedenen Handschriften eines aus dem Papyrus Prisse bekannten, der Zeit des Königs Âssâ zugeschriebenen Schriftstücks von Wichtigkeit.[2] Eine in die Zeit des Königs Snefru verlegte Vorhersage der Rettung Ägyptens durch einen König Âmeni wurde aus einem Petersburger Papyrus übersetzt.[3] Ein früher als Prophezeiung gedeuteter Papyrus zu Leiden erwies sich als die einem Könige vorgetragene Schilderung der unglücklichen Lage Ägyptens beim Zusammenbruche des Beamtenstaates des Alten Reiches.[4] Die Vorstellung eines Zusammenhanges zwischen Bild, Name und dargestellter oder genannter Persönlichkeit und die Verwertung dieses Glaubens zu magischen Zwecken schilderte Wiedemann.[5] Grapow[6] sammelte die auch für die Gottesauffassung wichtigen Metaphern in den ägyptischen Texten. In einer Reihe von Steleninschriften, in denen sich der Weiher der Gottheit flehend naht und nicht als mit zwingender magischer Kraft ausgestattet erscheint, glaubte Gunn[7] Einflüsse syrischer Glaubensanschauungen erkennen zu sollen.

[1] *Growth of religious and moral Ideas in Egypt.* Milwaukee, Morehouse Publishing Co. 1919. Vgl. Mercer *Journ. Soc. Orient. Research* 1 S. 10ff. (Königskult); 2 S. 1ff., 3 S. 1ff. (Moral), S. 70ff. (Amenophis IV).

[2] Dévaud *Les Maximes de Ptah-hotep.* Fribourg. Librairie catholique 1916.

[3] Gardiner *J. E. A.* 1 S. 100f. Die in Ägypten sehr beliebten Schilderungen einer traurigen Zeit, aus der ein Erretter kommen werde, behandelte eingehend Weill *La Fin du Moyen Empire Egyptien.* 2 Bde. Paris, Picard 1918 (aus *Journal asiatique* 1910—17).

[4] Erman *Sitzber. Akad. Berlin* 1919 Nr. 42. Vgl. Farina in *Aegyptus* 2 S. 1ff.

[5] *Korrespondenzbl. Anthrop. Ges.* 1917 S. 18ff., *Sphinx* 18 S. 207ff.

[6] *Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen.* Leipzig, Hinrichs 1920.

[7] *J. E. A.* 3 S. 81ff.; vgl. dagegen *Arch. Rel. Wiss.* 17 S. 201f.

Eine Lücke in der Literatur füllten die von Röder[1] veröffentlichten Übersetzungen ägyptischer religiöser Urkunden aus. Dabei erscheinen kürzere Texte, wie Götterhymnen, Gebete, Lieder, Legenden vollständig, während aus den großen Sammelwerken, den Pyramideninschriften, den verschiedenen Schichten des Totenbuches, den magischen Formelsammlungen wichtigere Kapitel ausgewählt wurden. Einzelerläuterungen sind nicht beigefügt, doch wurde in einer längeren Einleitung die ägyptische Religion im allgemeinen besprochen und durch ein eingehendes Register die Übersicht über das Ganze erleichtert. Die Zahl der Veröffentlichungen bestimmter Tempel und Bezirke, welche für die Religion Wichtiges ergaben, war verhältnismäßig klein.[2] Dankenswertes Material enthielten dagegen einige der ägyptischen Kulturgeschichte gewidmete Werke. Wreszinski[3] begann die Reliefs und Malereien zahlreicher Gräber in zuverlässigen photographischen Aufnahmen unter Beigabe eingehender sachlicher Erläuterungen zugänglich zu machen. Louise Klebs[4] verzeichnete in sachlicher Anordnung die bisher bekannten Reliefs aus dem Alten Reiche und fügte dem eine Reihe charakteristischer Darstellungen in Abbildung bei. Wenn in diesen Denkmälern auch das religiöse Element im allgemeinen zurücktritt, so ergeben sie doch in der Vorführung der Begräbniszeremonien und der Darbringung der Totenopfer wertvolle Andeutungen über damalige Glaubenslehren.

II. **Beziehungen zu anderen Religionen.** Die Untersuchung etwaiger Verbindungen zwischen ägyptischen und israelitischen

[1] *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens.* Jena, Diederichs 1915.

[2] Hervorzuheben sind: Gauthier *Le Temple de Kalabchah* fasc. 3. Kairo 1915; Blackman *The Temple of Bigeh.* Kairo 1915; Gardiner und Peet *The Inscriptions of Sinai* I. London 1917; Spiegelberg *Ägyptische und andere Graffiti aus der thebanischen Nekropolis.* Heidelberg, Winter 1921.

[3] *Atlas zur ägyptischen Kulturgeschichte.* Lieferung 1—8. Leipzig, Hinrichs 1914—22.

[4] *Die Reliefs des Alten Reichs.* Heidelberg, Winter 1915. Die kurzen, schwer verständlichen Beischriften dieser Reliefs erörterte Erman *Abh. Akad. Berlin* 1918. Phil.-Hist. Kl. Nr. 15.

Glaubensvorstellungen trat in letzter Zeit mehr in den Hintergrund. Zu nennen ist, außer einer Reihe für weitere Kreise bestimmter Aufsätze von Greßmann[1] über verschiedene Fragen, nur eine Arbeit von Voelter[2], der in Fortsetzung früherer Studien Jahve dem ägyptischen Gotte Sepd, bzw. Hor-Sepd, gleichsetzen will. Ein Ostrakon des Neuen Reiches zeigte das Bild einer vorderasiatischen Göttin zu Pferde[3], während ein griechischer Papyrus aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.[4] der bereits anderweitig verbürgten Verehrung der Astarte zu Memphis gedachte. — Bei den zahlreichen Parallelen zwischen innerafrikanischen und altägyptischen Anschauungen und Gebräuchen, welche die Schilderungen des klassischen Werkes von Schweinfurth[5] ergeben, ist es im Einzelfalle schwer festzustellen, was auf gemeinsamem Ursprung, auf Entlehnung, auf zufälliger, aus übereinstimmenden sozialen oder klimatischen Verhältnissen sich ergebender Gleichheit beruht.

Gegenüber dem seit Jahrhunderten verfochtenen Satze, daß die griechische Philosophie und Mysterienlehre in weitem Umfange auf ägyptischer Grundlage beruhe,[6] zeigte Elbern[7] in einer

[1] Im *Protestantenblatt* Bd 49—50.

[2] *Zeitschr. Alttestamentl. Wiss.* 37 S. 126ff. — Den Versuch von Lina Eckenstein *A. E.* 1917 S. 103ff. für Sepd syrisch-semitischen Ursprung nachzuweisen, scheint das umfangreiche, von ihr nur teilweise verwertete Material für den Gott nicht zu bestätigen.

[3] Tausch *Amtl. Ber. Preuß. Kunstsamml.* 40 Nr. 1.

[4] *Papyri greci e latini, publ. della Soc. Ital. per la Ric. dei Papiri gr. e lat. in Egitto* V nr. 531 (Zeno-Archiv).

[5] *Im Herzen von Afrika,* 3. Aufl. Leipzig, Brockhaus 1918.

[6] Vgl. Foucart *Les Mystères d'Eleusis.* Paris, Picard 1914 (dagegen Deubner *Arch. Rel. Wiss.* 20 S. 159 und Persson, oben S. 290f.); Chiapelli *Arch. Gesch. der Philosophie* 28 S. 199ff. — Wenig beweiskräftig erschienen Versuche, in der Gralsage ägyptische Elemente nachzuweisen (Murray *A. E.* 3 S. 1ff., 54ff., dagegen Weston a. a. O. S. 186) und die mittelalterliche Darstellung der Wägung der menschlichen Seele durch den h. Michael auf die Wägung bei dem ägyptischen Totengericht zurückzuführen (Nash *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 40 S. 19ff.).

[7] *Die pythagoreischen Erziehungs- und Lebensvorschriften im Verhältnis zu ägyptischen Sitten und Ideen.* Fulda, Actiendruckerei 1916.

sorgsamen Untersuchung, daß jedenfalls bei Pythagoras von einer Abhängigkeit vom Niltale keine Rede sein könne. Die ägyptischen Kulte haben in älterer Zeit außerhalb des Niltales nur vereinzelt Boden gewonnen, erst in hellenistischer Zeit wuchs ihre Beliebtheit sehr erheblich. An zahlreichen Orten des Mittelmeergebietes wurden den ägyptischen Gottheiten, besonders der Isis, meist freilich nur dürftig ausgestattete Heiligtümer errichtet.[1] Einzeldenkmäler kamen an den verschiedensten Stellen des römischen Reiches bis in die Rheinpfalz hin zutage.[2] In den Kreis solcher später Einfuhrgegenstände gehören auch die meisten Obelisken zu Rom, unter denen nur der jetzt auf dem Pincio stehende einen eigenartigen Zweck verfolgt; er gilt dem Kulte des Antinous.[3]

Aus der umfangreichen Literatur über Sarapis genügt es an dieser Stelle auf Behandlungen seiner Wunder[4] und auf die auffallende Tatsache hinzuweisen, wie wenig trotz ihrer räumlichen Nähe das griechische Heiligtum des Sarapis zu Memphis[5] und die Begräbnisstätte des ägyptischen Stieres Osiris-Apis aufeinander eingewirkt haben. An anderen Stellen ist der Einfluß der ägyptischen Gedankengänge auf die hellenistisch-ägyptischen Totengebräuche erheblich gewesen.[6] Unter Heranziehung einer

[1] Vgl. neuerdings Roussel *Annales de l'Est* Bd. 29—30 (vgl. Lafaye *Journ. des Savants* 1918 S. 113ff.); *Rev. égypt.* 1. S. 81ff. (Delos und Eretria); Karo *Jahrb. Deutsch. Arch. Inst. Anzeiger* 1914 Sp. 148f., 155f. (Gortyn und Delos).

[2] Neue derartige Kleinfunde bei Sethe *Z. Äg.* 53 S. 55 ff. (Kythera); Ritterling *Berichte der röm. germ. Kommission* 1912 S. 182 (Goderamstein in der Pfalz). Die in Plittersdorf gefundene eiserne Isisstatuette ist dagegen ein Werk der Sayner Hütte aus dem 19. Jahrhundert (Wiedemann *Prähist. Zeitschr.* 8 S. 168). [3] Erman *Abh. Akad. Berlin* 1917. Nr. 4.

[4] Abt *Arch. Rel. Wiss.* 18 S. 257ff.; Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion.* Tübingen, Mohr 1919.

[5] Nach Wilcken *Jahrb. Arch. Inst.* 32 S. 149ff. (vgl. Otto *Archiv für Papyrusforschung* 6 S. 320) gab es zu Memphis kein besonderes griechisches Serapeum, in dem Totentempel des Osiris-Apis wurde seit Ptolemäus I. gleichzeitig der griechische Sarapis verehrt.

[6] Schreiber *Bull. Soc. Arch. Alexandrie* Nr. 15.

Reihe entsprechender hellenistischer Darstellungen besprach Lefebvre[1] eine ihrer griechischen Inschrift zufolge einem Gotte Heron geweihte Stele vom Jahre 67 v. Chr. aus Theadelphia im Fayûm. Sie zeigt einen nach rechts reitenden Mann in römischer Tracht, der einer sich hinter ihm steil erhebenden Schlange eine Schale reicht. Der Herausgeber sieht in dem Reiter einen thrakischen Gott, der in Ägypten mit Tum oder anderen Göttern gleichgestellt worden sein könnte.

III. **Einzelne Gottheiten.** Im Gegensatze zu der Systemlosigkeit, welche im allgemeinen die ägyptische Religion kennzeichnet, stehen die zeitweise hervortretenden Versuche, eine größere Anzahl von Göttern oder deren Erscheinungsformen nach bestimmten Gesichtspunkten zusammenzufassen. So weihte Amenophis III. im Muttempel zu Karnak und in kleinerer Zahl in seinem Tempel bei den Memnonskolossen sitzende und stehende Statuen von Sonderformen der Göttin Sechet, welche jeweils hervorragende Eigenschaften der Göttin, ihre Beziehung zu anderen Gottheiten oder zu bestimmten, gelegentlich weit entfernten Verehrungsorten aufführten. Gauthier[2] wies 74 solche mit Inschriften versehene Bildsäulen nach und verzeichnete im Anschlusse daran noch 33 weitere Beinamen der Göttin. An anderen Stellen hat man sich mit der Herstellung inschriftlicher Listen begnügt, wobei gelegentlich synkretistische Gedankengänge eine Rolle spielten. Die jeweils verzeichneten Gestalten werden alsdann als verschiedene mehr oder weniger selbständige Erscheinungsformen der Tempelgottheit ausgegeben. In wieder anderen Fällen fehlt ein solcher höherer Gesichtspunkt und zählt man nur die an einer gemeinsamen Kultstätte in Frage kommenden Gottheiten auf. Vor allem der Tempel Seti I zu Abydos enthält derartige Listen, deren eine neuerdings Kees[3] veröffentlicht und besprochen hat. Sie nennt in

[1] *Ann.* 20 S. 237 ff.

[2] *Ann.* 19 S. 177 ff. Nachzutragen ist die zu Hildesheim befindliche Statue der „Sechet, der Herrin des Landes der Amenthe". Über die 7 Sechetstatuen zu Neuyork handelte Lythgoe *Bull. Metrop. Mus. of Art.* Okt. 1919. Supplement.

[3] *R. T.* 37 S. 57 ff.

Memphis verehrte Gottheiten und ordnet teilweise ihre Namen nach Maßgabe der Lage ihrer heiligen Bezirke, wobei neben großen Göttern und zahlreichen Sonderformen des Ptah von Memphis einige interessante alte Sondergötter auftreten.

Am wichtigsten erscheint in ihrer Reihe der bisweilen mit dem Bilde des Ptah determinierte Ḥetep-det „Befriedigt in bezug auf seine Hand", offenbar eine Gestaltung des Ptah, auf welche man den häufig erwähnten Mythos von der Erzeugung des ersten Götterpaares durch Masturbation des Sonnengottes[1] übertragen hat. In den gleichen von rein materiellen Vorstellungen ausgehenden Zusammenhang gehört vermutlich auch der im Neuen Reiche auftretende Prinzessinnentitel „Gotteshand", welcher[2] zunächst der Hathor von Ḥetep-t, d. h. der Göttin von Heliopolis, zukam und dann von dieser auf andere Göttinnen und die Prinzessinnen übertragen wurde. Hathor erhielt den Titel anscheinend zu der Zeit, als sie als große Göttin an die Stelle der alten, die Zeugung veranlassenden Sondergöttin „Gotteshand" trat. Man wird sich fragen können, ob bei den Prinzessinnen bei der Verwendung des Titels nicht eine analoge Tätigkeit bei bestimmten Riten mitsprach. Es würde sich dann vermutlich um einen Vegetationszauber handeln, wie er sich bei anderen Völkern vielfach mit obszönen Riten in der verschiedenartigsten Ausgestaltung verbindet.[3]

[1] Vgl. *Arch. Rel. Wiss.* 17 S. 203. Auf mehreren zu Siut gefundenen Särgen des Mittleren Reiches (Ahmed Bey Kamal *Ann.* 16 S. 72, 75, 78, 102) wird als Gottespaar Rā-Tum und Dert-f „Seine Hand" genannt.

[2] Erman *Sitz.ber. Akad. Berlin* 1916 S. 1142ff. An der gleichen Stelle gedenkt Erman eines Mythus, demzufolge Set durch verschluckten Samen des mit Horus gleichgestellten Min schwanger wurde und den paviangestaltigen Thoth gebar. Nach den vorliegenden Texten erfolgte die Geburt aus der Schläfe (*ỉp-t*), doch macht diese an die Geburt der Athena erinnernde Entstehungsart bei einem so materiell empfindenden Volke wie den Ägyptern keinen ursprünglichen Eindruck. Man wird daher in älteren Texten bei dem Worte *ỉapt* hier ebenso wie bei anderen entsprechend entstandenen Gottheiten von der Grundbedeutung „Öffnung" auszugehen haben (vgl. die Geburtsart des Set bei Plutarch *De Iside* 12).

[3] Vgl. z. B. Dieterich *Mutter Erde*, 2. Aufl., S. 94ff.; Preuß *Globus* 86 S. 358ff.

Auf Grund des sehr unvollständigen bei Lanzone *Dizionario di Mitologia* verzeichneten Materiales wurde der Versuch gemacht, eine Reihe ägyptischer Gottheiten geographisch zu gruppieren und hieraus mythologische und historische Schlüsse zu ziehen.[1] Für die Feststellung der zeitlichen Beliebtheit der einzelnen Gottheiten sind die theophoren Eigennamen in den Pharaonenfamilien[2] und bei Privatpersonen[3] von großer Wichtigkeit. Die in Babylonien sehr häufige Nacktheit einer Göttin findet sich in Ägypten selten.[4]

Für die Ausübung des Sonnenkultes war die Feststellung wichtig, daß die sog. Kapelle Ramses' II. zu Ḳurna ein offener Hof war. In seiner Mitte stand, ebenso wie dies im Tempel zu Dêr el baḥari der Fall war, ein Altar, auf welchem die Opfer dargebracht wurden.[5] Wesentlicher noch als die Opfer waren in dem Sonnenkulte die Hymnen, von denen eine große Zahl erhalten geblieben ist.[6] Den Sonnenkult zu Hermonthis besprach Kees.[7] Einen vorläufigen Bericht über die religionsgeschichtlichen Ergebnisse der Ausgrabungen am Sonnenheiligtum des Rā-en-user gab Bissing.[8] In Heliopolis fanden sich dicht an der Umfassungsmauer des großen Tempels vier Gräber von Oberpriestern des Sonnengottes aus der 6. Dynastie.[9] Ein Skarabäus gedachte der Errichtung zweier Obelisken durch Thutmosis III. zu Karnak.[10] Die Vermutung[11], die Obelisken an den Flußterrassen zu Karnak und Medamût seien Vergrößerungen der Pfosten, an denen einst die hei-

[1] Petrie *A. E.* 1917 S. 109 ff.

[2] Gauthier *Le Livre des Rois d'Égypte (Mém. Inst. Franç. du Caire* Bd. 17—21). Kairo 1907—17 und Index in *Bull.* 15 S. 1 ff.

[3] Hoffmann *Die theophoren Personennamen des älteren Ägyptens.* Leipzig, Hinrichs 1915. Derartige Bildungen mit „Der Teil, bzw. die Hälfte des Gottes N". bei Spiegelberg *Z. Äg.* 54 S. 128 f.

[4] Contenau *La Déesse nue Babylonienne.* Paris, Geuthner 1914.

[5] Barsanti *Ann.* 15 S. 148 ff.

[6] Neue kurze Exemplare solcher Texte aus der 18. Dynastie bei Winlock *J. E. A.* 6 S. 1 ff. und Gardiner a. a. O. S. 212 f. [7] *Z. Äg.* 53 S. 81 ff.

[8] *Sitz.ber. Akad. München* 1914 Nr. 9. Ein Priester an dem Obeliskenheiligtum Rā-em-schep bei Murray *A. E.* 1917 S. 62 ff.

[9] Daressy und Barsanti *Ann.* 16 S. 193 ff.

[10] Ransom *Bull. Metrop. Mus. of Art* 10 S. 46 f. [11] Legrain *Bull.* 12 S. 96.

ligen Barken anlegten, steht nicht in Einklang mit dem, was sonst von den Obelisken als Verkörperungen des Sonnengottes bekannt ist.

Die deutschen Ausgrabungen zu Tell el Amarna, welche für die ägyptische Kunst und Kultur grundlegende Ergebnisse zeitigten, haben auch für die Religionsreform Amenophis' IV. eine Reihe unser Wissen ergänzender Angaben erbracht.[1] Von anderer Seite wurde festgestellt, daß der König in der Blütezeit des Ätenkultes göttlich verehrt wurde und ein Sedfest feierte[2], daß ein Skarabäus ihn als Amenophis IV. bezeichnete und daneben seinen Sonnengott nannte[3], und daß sich zu El-Amarna ein Schädel fand, der in auffallender Weise der dolichocephalen Kopfform einer der Töchter des Herrschers entspricht.[4]

Nach einer besonders von Maspero eingehender erörterten Ansicht benutzte der Sonnengott zu seiner Tagesfahrt zwei Barken. Vormittags befand er sich in der Mādet (Mānt'et)-Barke, nachmittags in der Sekti (Meskti)-Barke, mittags fand ein Umsteigen statt. Demgegenüber suchte Frl. Chatelet[5] zu zeigen, daß erstere Barke die Tages-, letztere die Nachtbarke des Gottes sei, und daß das Umsteigen morgens und abends erfolge. Das beigebrachte reichhaltige Material ist von Wichtigkeit, wenn auch das aus ihm gezogene Ergebnis einstweilen fraglich erscheint. Eine besonders in der Ptolemäerzeit verbreitete Ansicht läßt die Sonne in jeder Stunde des Tages eine besondere Barke benutzen, deren Insassen jeweils wechseln. Daressy[6] stellte die in den erhaltenen Exemplaren der einschlägigen Darstellungen verschiedenen Bilder des Sonnengottes zusammen und wies nach, daß sich die Zwölf-Barken-Vorstellung bereits auf einem Sarge vom Anfange des ersten Jahrtausends vorfindet.

[1] Schäfer *Z. Äg.* 55 S. 1 ff.; *Sitz.ber. Akad. Berlin* 1919 S. 477 ff.; *Amtl. Berichte Preuß. Kunstsammlungen* 40 Sp. 211 ff., 284 ff.; 41 Sp. 158 ff. — Eine Anspielung auf den Untergang des Ätenkultes glaubte Kamenetzky *Orient. Lit. Zeit.* 17 Sp. 289 ff. in einem Amonhymnus zu finden.

[2] Griffith *J. E. A.* 5 S. 61 ff.

[3] Daressy *Ann.* 16 S. 178.

[4] Sobby *Bull.* 14 S. 65 ff.

[5] *Bull.* 15 S. 139 ff.

[6] *Ann.* 17 S. 197 ff.

in ausführlicher Weise, mehrfach im Gegensatze zu den Aufstellungen sonstiger Ägyptologen, vor allem Masperos, besprach Kuentz[1] das *ȧchu-t (chu-t, ȝḫw-t)*, die Lichtregion (nicht der astronomische Horizont), in welcher die Sonne aufgeht, und dann auch die, in welcher sie untergeht, die Bewohner dieser Gegend und den mit ihr zusammenhängenden Gott Horus *ȧchutȧ (ʾḫwtj)*. Aus den von ihm gesammelten Angaben der Texte sucht er weitgehende Schlüsse auf religionsgeschichtliche Vorgänge und die Ursprünge des historischen Ägyptens zu ziehen, für deren Einzelpunkte auf die Arbeit selbst verwiesen werden muß. Mir erscheint es immer noch am wahrscheinlichsten, daß Ȧchutȧ der anthropomorph aufgefaßte Sonnengott des in der Nagada-Zeit von Osten her in Ägypten eindringenden Volkes war, und daß dieser im Niltale mit dem dort einheimischen falkengestaltigen Horus verschmolz[2], dessen Namen er als Hauptnamen erhielt.

Unter den Sonnensagen ist die bekannteste die von der geflügelten Sonnenscheibe von Edfu. Hier suchte Sethe[3] die Ansicht von Maspero, daß die Begleiter des Horus von Edfu Schmiede gewesen seien, zu widerlegen und stellte Prinz[4] die Darstellungen der Sonnenscheibe zusammen. Der Leidener demotische Papyrus, der die Mythe vom Sonnenauge enthält, ist durch die in ihn eingestreuten, teilweise von griechischen Erzählungen beeinflußten Tierfabeln in weiteren Kreisen bekannt geworden. Er wurde von Spiegelberg[5] eingehend und sorgsam bearbeitet. Die Sage selbst, deren besonders in der Spätzeit häufig gedacht wird, und ihre verschiedenen Fassungen, die sich

[1] *Bull.* 17 S. 121 ff.

[2] Wiedemann *Muséon. Nouv. Sér.* 6 S. 127. [3] *Z. Äg.* 54 S. 50 ff.

[4] *Altorientalische Symbolik.* Berlin, Curtius 1915.

[5] *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge* (Der Papyrus der Tierfabeln-„Kufi") nach dem Leidener demotischen Papyrus I. 384. Straßburg, Straßburger Verlagsanstalt 1917. Der Boxkampf zwischen Katze und Schakal (Mogensen *Z. Äg.* 57 S. 87 f.) bildete wohl eine sonst bisher nicht belegte Episode dieser Sage.

vor allem mit der Göttin Tefnut beschäftigen, erörterte Junker[1] in einer vortrefflichen Arbeit. — Die im Neuen Reiche, besonders in Theben auftretende Lehre von der Nachtsonne und ihrer Fahrt durch die zwölf Stundenräume der Unterwelt, wurde behandelt[2], mehrere neue hierher gehörige Texte wurden geschildert.[3] Der Besuch des Prinzen Chamoïs in diesem Reiche, den ein von griechischen Jenseitsvorstellungen beeinflußter demotischer Papyrus berichtet, wurde in Zusammenhang zu zahlreichen Parallelen aus der sonstigen Literatur gestellt.[4]

Von der 21. Dynastie an abwärts ist eine Reihe von Dekreten auf Papyris und Totenstelen erhalten, durch welche Amon-Rā bestimmten Verstorbenen die Unsterblichkeit und allerhand Annehmlichkeiten im Jenseits zusichert. In älterer Zeit genügt ihr Erlaß durch Amon-Rā[5], in der Spätzeit mußte das Dekret des thebanischen Gottes durch Osiris promulgiert werden.[6] Ein interessanter Papyrus der Perserzeit zu Kairo[7] enthielt als Schreibübung ein Dekret des Amon-Rā zugunsten des Gottes Osiris selbst, seines Sohnes Horus, seiner sonstigen Kinder, der Isis. Durch dieses wurden ersterem die Unsterblichkeit und reiche Opfergaben zugesichert, Horus die Herrschaft seines Vaters, den Kindern Schutz, Gaben, Aufnahme in die

[1] *Die Onurislegenden* in Denkschr. Akad. Wien. 59 Abh. 1—2. 1917. Auch der von Daressy *Ann.* 17 S. 76ff. herausgegebene Text von Philae bezieht sich auf diese Legende. Das Material für Tefnut am vollständigsten bei Röder in Roscher *Lex. der Myth.* 5 Sp. 155ff.

[2] Amélineau *L'enfer Égyptien et l'enfer Virgilien.* Paris, *Imprimérie nationale* 1915.

[3] Ransom *Bull. Metrop. Mus.* 9 S. 112ff. (Sarg mit langen Texten und Bildern, mit Ausschluß der 8. Stunde); Blackman *J. E. A.* 4 S. 122ff. (Papyrus, wesentlich Bilder).

[4] Greßmann und Möller *Abh. Akad. Berlin* 1918 Nr. 7.

[5] Beispiele bei Maspero *Les Momies royales de Déir el bahari* S. 594ff.; *R. T.* 2 S. 13ff.; Birch *P. S. B. A.* 5 S. 76ff. Für den Schutz des Überlebenden, den das Dekret für Nesi-Chunsu anordnet, vgl. Spiegelberg *Z. Äg.* 57 S. 149ff.

[6] Wiedemann *Muséon* 10 S. 199ff.

[7] Daressy *Ann.* 18 S. 218ff.

Reihe der Götter, Isis Freude und die Überwindung von allerhand Fährlichkeiten.

Eine beachtenswerte Bronzestatuette zu Straßburg zeigte Amon als nackten Jüngling mit Widderkopf.[1] Eine Rede der Ortsgöttin von Theben an Amon-Rā, in welcher diese dem Gotte 54 Göttinnen, darunter 18 Hathoren, 7 Mut, 3 Isis, und außerdem die Herren der Amenthe nennt, die ihn alle verehrten, veröffentlichte Legrain.[2] Auf die merkwürdige Tatsache, daß der Sohn des Gründers der 21. Dynastie Piānchi, der bis dahin nur bürgerliche Titel trug, bei dem Tode seines Vaters Herḥor sofort Oberpriester des Amon geworden zu sein scheint, wies Daressy[3] hin. Material für die Gottesbezeichnung Ka-mut-f „Stier seiner Mutter" wurde zusammengestellt.[4] Die Texte zeigen, daß darunter nicht eine einheitliche Göttergestalt zu verstehen ist, sondern ein Titel, der dem Gotte als Zeuger zukam. Er ist nicht als „Erzeuger, Vater seiner Mutter", sondern dem in den religiösen Texten üblichen Sinne des *ka* „Stier" entsprechend als „Begatter seiner Mutter" aufzufassen.[5] Eine Steleninschrift ergab einen Hymnus an die Göttin Mut.[6] Der Versuch, auf Grund der religiösen Vorstellungen der Baganda in Uganda das Symbol des vielfach als Mondgott aufgefaßten Chunsu für die Darstellung der Placenta des Königs zu halten[7], hat Bissing[8] mit Recht zurückgewiesen. Zu der Verehrung des Mont brachte Legrain[9], zu der des Chnum und der einer zu Oxyrhynchos

[1] Spiegelberg *Z. Äg.* 54 S. 74ff.

[2] *Ann.* 15 S. 273ff. Ein hier übersehenes Duplikat bei Wiedemann *Inschrift Ramses' III. zu Karnak* S. 3f. [3] *Ann.* 17 S. 29f.

[4] Röder, Kamephis in Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* X 2, Sp. 1832ff.

[5] Vgl. für diese Vorstellungen Wiedemann *Herodots Zweites Buch* S. 263ff., 366f. [6] Spiegelberg *A. E.* 1 S. 108ff.

[7] Neuerdings Blackman *J. E. A.* 3 S. 199ff., 235ff.; van der Leeuw a. a. O. 5 S. 64.

[8] *Sitz.ber. Akad. München.* 1914 Nr. 9 S. 9. — Die Annahme von Kunike *Internat. Archiv für Ethnogr.* 24 S. 223ff., eine Reihe ägyptischer Götter seien ursprünglich Mondgötter, entbehrt der ausreichenden ägyptologischen Begründung. [9] *Bull.* 12 S. 75ff.

auftretenden Göttergruppe (Sebak) der Spätzeit Spiegelberg[1], zu der des Nefertum Naville[2] und Moret[3], zu der des Sep Bissing[4] Beiträge. Ein stierköpfig dargestellter Gott Schu wurde in Tuch-el-melek zwischen Benha und Kairo verehrt.[5] Ein gut erhaltener Tempel des Gottes Pnepheros wurde zu Theadelphia im Fayûm ausgegraben.[6]

Das hohe Alter der Verehrung der Hathor zu Dendera bestätigten ein für den Kult der Göttin bestimmter Sistrumgriff mit dem Namen des Königs Teta der 6. Dynastie[7] und eine kleine ihr von einem Könige Mentuhetep zu Dendera geweihte Kapelle mit den üblichen Reliefs.[8] Mehrere Statuen der Spätzeit, darunter die eines Kuarkes (Georgios), führten zahlreiche Priestertümer tentyritischer Gottheiten auf.[9] Die Gottheiten von Mendes, darunter die Göttin Hat-mehit, nannte ein sonst interesseloses Bruchstück der saitischen Zeit[10] Über die allmählich sich verschiebende Auffassung der Göttin Nut, die als Himmelsgöttin, als Mutter des Osiris und als Schutzgöttin der Toten auftritt, ihre Bedeutung in den Darstellungen und Texten der Gräber und Särge und anschließende Fragen handelte Rusch.[11]

Ägyptische Worte für Zauber setzen diesen zu der vor allem gegen Skorpione und deren Stiche wirksamen Göttin Serk-t (Selkis) in Beziehung.[12] Über das Bild der Göttin der Wahrheit als Halsschmuck bestimmter Beamter handelte der leider früh verstorbene Moeller[13], über die Katzengöttin Bast im späten Isis-

[1] *Z. Äg* 54 S. 64ff., 140.

[2] *Ann.* 16 S. 187ff. (Die Pflanze des Nefertum ist dem Lotus verwandt, ihr Begleittext steht mit Totenbuch cap. 178 in Zusammenhang.) Vgl. Kees *Z. Äg.* 57 S. 92ff., der in dem Texte einen alten Götterhymnus sieht, der das Opferritual begleitete.

[3] *Journ. asiat.* 9 S. 499ff. [4] *Z. Äg.* 53 S. 144f.

[5] Daressy *Ann* 17 S. 45. [6] Breccia *Rev. arch.* 5 *Sér.* 1 S. 181ff.

[7] Davies *J. E. A.* 6 S. 69ff. [8] Daressy *Ann.* 17 S. 226ff.

[9] Daressy *Ann.* 16 S. 268ff.; 17 S. 89ff. [10] Daressy *Ann.* 16 S. 60.

[11] *Mitt. Vorderasiat. Ges.* 27 S. 1ff.

[12] Gardiner *P. S. B. A.* 39 S. 31ff., 139f. Für die Göttin vgl. Röder in Roscher *Lex. der Myth.* IV Sp. 652ff. [7] *Z. Äg.* 56 S. 67f.

kulte Boussac.[1] Jéquier[2] hielt Bes und Thueris für aus Zentralafrika eingeführte Tanzgestalten, welche das Böse vertreiben sollten, auf ihre Mitwirkung bei Entbindungen ging Weindler[3] ein. Sethe[4] machte auf Stellen aufmerksam, an denen die beiden Nilgötter Verkörperungen von Ober- und Unterägypten sind; im allgemeinen hat man sie jedoch als die Nile dieser Landschaften aufzufassen. Ein neues Bruchstück des großen Nilhymnus wurde nachgewiesen.[5] Legrain[6] hielt die Göttin Schehedidiit für jonischen oder karischen Ursprungs, ohne die ältere Ansicht, sie stamme aus Libyen, endgültig widerlegen zu können. Wiedemann besprach den ägyptischen Waffenkult[7], veröffentlichte eine zweiköpfige Statuette, die den Sondergott des Jahreswechsels darzustellen scheint[8], und wies auf den ägyptischen Sternglauben hin.[9] Umfangreiches Material für die häufig genannten, aber im einzelnen schwer erklärbaren Gottheiten Heka (Zauber), Sa (Gefühl oder Verständnis) und Hu (Befehlendes Wort) stellte Gardiner[10], für den besonders in demotischer Zeit erscheinenden Sondergott Necht (Kraft) Spiegelberg[11] zusammen.

Von den Inschriften des Naos zu Saft el Hine ausgehend, besprach Maspero[12] mehrere Gottheiten: Hathor, Harmachis, Schu,

[1] *R. T.* 37 S. 28 ff.

[2] *R. T.* 37 S. 114 ff. Für das Bes zugeschriebene Trinken durch einen Schlauch vgl. Wiedemann *Orient. Lit. Zeit.* 21 Sp. 280 ff.; für Darstellungen der Thueris Moeller *Z. Äg.* 54 S. 138 f. und Seligman *A. E.* 3 S. 53.

[3] *Geburts- und Wochenbettsdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs.* München 1915. [4] *Z. Äg.* 54 S. 138.

[5] Grapow *Z. Äg.* 52 S. 103 ff. [6] *Ann.* 15 S. 284 ff.

[7] *Arch. Rel. Wiss.* 19 S. 452 ff. — Spiegelberg *Z. Äg.* 53 S. 1 ff. wies in einem Briefe der 21. Dynastie einen Sondergott Pe-en-pa-âhi „Der (Gott) des Lagers", d. h. des befestigten Lagers von El Hibe in Mittelägypten, nach. [8] *P. S. B. A.* 36 S. 199 ff.

[9] *Arch. Rel. Wiss.* 20 S. 230 ff. — Daressy *Bull.* 12 S. 1 ff. (vgl. Gauthier a. a. O. S. 144) suchte die Sternbilder der spätzeitlichen Himmelsdarstellungen mit den ägyptischen Nomosgottheiten gleichzustellen.

[10] *P. S. B. A.* 37 S. 253 ff.; 38 S. 43 ff., 83 ff., 129 f.; 39 S. 134 ff.

[11] *Z. Äg.* 57 S. 145 ff.

[12] *R. T.* 38 S. 8. — Eine Wiederholung der bekannten Szene, in der die aus einem Baume herauswachsende Isis dem Toten Wegzehrung

Thoth, die in oder auf Bäumen sich zeigen. Es sind dies Hinweise auf einen alten Baumkult, mit dem auch die heiligen Bäume in den Nomoslisten in Verbindung stehen. Ein in dem Amontempel zu Gebel Barkal entdecktes konisches Denkmal aus meroitischer Zeit[1] weist auf einen Steinkult hin, doch erscheint eine Verbindung zwischen ihm und dem Omphalos der Amonoase und weitergehend eine in ihm erfolgte Nachahmung des Omphalos zu Delphi wenig wahrscheinlich.

IV. **Menschenverehrung.** Es liegt bisher keine Untersuchung der Frage vor, in welchem Umfange das ägyptische Gottkönigtum dazu führte, daß dem lebenden Herrscher ein tatsächlicher Tempelkult geweiht wurde. Das Sedfest würde bei einer derartigen Erörterung ausscheiden, da in dessen Verlaufe der Pharao nicht als Lebender, sondern als eine osirianische Erscheinungsform auftrat. Jedenfalls steht eine Tempelverehrung für die lebenden Amenophis III. und Ramses II. fest, und auch für Merneptah machte sie seine Vergöttlichung in einem später auf Seti II. übertragenen zeitgenössischen Hymnus[2] wahrscheinlich. Neuerdings hat eine Entdeckung zu Memphis das Vorhandensein eines solchen Kultes erwiesen. In den zu Mit Rahîne aufgedeckten Resten eines Tempels des lebenden Merneptah gelangte man zu dem Sanktuar nicht in der Achse des Gebäudes, sondern durch zwei kleine Seitentüren. Zwischen diesen lehnten einige Stufen an der Wand, auf welche man den Thron stellen konnte, den der König einnahm, um von seinen Untertanen angebetet zu werden.[3]

Über die Ausführungsart des Kultes für den verstorbenen König gewährt ein von Daressy[4] in Umschrift herausgegebener hieratischer Papyrus, der große Teile des Opferrituals für Amenophis I. zum Gebrauche für Ramses II. enthält, Aufschlüsse. Der König, neben dem die Königin Ahmes-nefer-âteri und die Königsschwester

reicht (Maspero *Études de Myth.* II S. 224 ff.; Wiedemann *R. T.* 17 S. 10 f.), veröffentlichte Miß Murray *A. E.* 1917 S. 61 ff.

[1] Griffith *J. E. A.* 3 S. 255. [2] Wiedemann *Das alte Ägypten* S. 54 f.

[3] Breccia *Aegyptus* 1 S. 90. [4] *Ann.* 17 S. 97 ff.

Amen-sat erscheinen, verschmilzt in diesem Texte mit Amon-Rā, doch unterscheidet sich das Formular wesentlich von dem bisher bekannten Ritual für den göttlichen Tageskult und enthält vor allem wichtige Anspielungen auf den Osirismythos. Aus den Reliefresten des von Spiegelberg entdeckten Totentempels des gleichen Königs und seiner Mutter erschloß Winlock[1], daß hier zwei Sedfeste, eines für den König von Ober- und eines für den König von Unter-Ägypten dargestellt waren. Der in dem Pharao verkörperte Dualismus, der sich hierin ebenso wie in zahlreichen anderen Erscheinungen zeigt und der vielfach im Alten Reiche, gelegentlich aber auch noch später dazu geführt hat, für den König zwei Gräber anzulegen[2], trat vermutlich bisweilen auch bei Privatpersonen in einer im einzelnen freilich abweichenden Ausgestaltung auf. Man scheint in ihnen zeitweise eine Personalunion der offiziellen Beamtenindividualität und der persönlichen Individualität des jeweiligen Mannes gesehen zu haben. Auf einer solchen Grundlage fände eine von Capart[3] beobachtete, zunächst sehr auffallende Tatsache eine einfache Erklärung. In zahlreichen Gräbern des Alten Reiches standen zwei Statuen des Toten. Die eine zeigte ihn mit Perücke und kurzem Lendenschurz, also als Beamten, die andere ohne Perücke, mit einem langen, die Knie deckenden Gewand, also als Privatmann. Je nach der Rolle, die er zu spielen gedachte, konnte sich dann der Verewigte in der einen oder anderen Statue verkörpern.

Um den Fortbestand seiner irdischen Erscheinungsform zu sichern, wurden weiter gelegentlich auch für den bürgerlichen Toten zwei räumlich gesonderte Begräbnisstätten zubereitet. In diesen Gedankenkreis gehören vermutlich bemerkenswerte Funde, welche in öden Felsentälern südwestlich von Medînet Habu gemacht

[1] *J. E. A.* 4 S. 11 ff. Vgl. Sethe *Nachr. Ges. Wiss. Göttingen.* 1921. S. 31 ff.

[2] Auch das von Carter *J. E. A.* 4 S. 107 ff südlich von Dêr el Medîne entdeckte Grab der Hātschepsut ist wohl nicht eine später durch ein anderes Grab ersetzte Anlage, sondern ein zweites Grab für die Königin.

[3] *J. E. A.* 6 S. 225 ff.

worden sind. Hier entdeckte Carter[1] Scheingräber: Uschebti-Statuetten in kleinen Tonsärgen; in Leinwand eingewickelte Eingeweide in Bronzegefäßen in Mumienform mit Kopf, Armen und Händen im Stile der 18. bis 20. Dynastie; osirisartige Tonfiguren in Leinwand eingewickelt auf einem mit Gerste ausgestopften Bette liegend und mit einer Binsenmatte überdeckt. Gegen die Annahme, daß es sich um zu Zauberzwecken vergrabene Gestalten handelt, spricht, daß die Stücke in größerer Zahl zusammenlagen. Es werden daher eher zweite Gräber von Leuten sein, welche ihr Hauptgrab in der großen thebanischen Nekropolis besaßen und sich hier eine Zufluchtsgrabstätte für den Fall, daß ihr Hauptgrab der Zerstörung anheimfiel, schufen.

Während die eben genannte Königin Ahmes-nefer-âteri im Kulte häufig mit ihrem Sohne verbunden erscheint, wird ihr Gatte, Amasis I., nur selten neben ihr genannt.[2] Dies ist um so auffallender, als sich der selbständige Kult dieses Amasis lange Jahrhunderte erhielt. So wendete man sich[3] im 14. Jahre Ramses' II. zu Abydos an die Barke des vergöttlichten Amasis, vor dessen Naos in dem Schiffe Ahmes-nefer-âteri anbetend dargestellt ist, und bat das Fahrzeug um sein Urteil in einem Rechtsstreite über ein Feld, dessen Besitzer es dann durch Nicken bezeichnete. Freilich war gerade hier Amasis der berufene Richter, da er seinerzeit das betreffende Grundstück einem Vorfahren der in Frage kommenden Prozeßgegner verliehen hatte.[4] Sehr wichtig ist es, daß die streitenden Parteien aus Priestern bestehen, die demnach an die Richtigkeit des Orakels geglaubt haben müssen, ein von Standesgenossen leicht zu durchschauender Priestertrug hier also nicht angenommen werden kann.

Unter den vergöttlichten Privatpersonen ist der unter Ame-

[1] *J. E. A.* 4 S. 109 f.

[2] Eine Stele mit einer Anrufung beider bei Gardiner *J. E. A.* 4 S. 188 f.

[3] Legrain *Ann.* 16 S. 161 ff.; Moret *Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1917 S. 157 ff.

[4] Vgl. für den fraglichen Prozeß Gardiner *The Inscriptions of Mes.* Leipzig, Hinrichs 1905.

nophis III. lebende weise Amenophis von besonderer Wichtigkeit. Eine bisher unbekannte Statue des Mannes fand sich zu Karnak[1], Bruchstücke seines Granitsarkophages wurden im Museum zu Grenoble nachgewiesen[2], hellenistische Weihinschriften für ihn und andere Heilgötter zusammengestellt.[3] Eine weitere Persönlichkeit, welche, wie griechische Graffiti in seinem Grabe bei Dernah bei Aschmunên in Mittelägypten beweisen, in der Mitte des 3. Jahrhunderts als Gott oder Heros angesehen wurde, war der unter Philipp Arrhidaeus lebende Oberpriester des Thoth von Hermopolis Petosiris. Die zahlreichen Reliefs seines Grabes beziehen sich auf das bürgerliche Leben in seinen verschiedenen Äußerungen und zeigen vielfach, ebenso wie die Tracht der dargestellten Männer und Frauen, eine seltsame Mischung griechischer und ägyptischer Elemente. Die zumeist religiösen Inschriften ergeben Kapitel des Totenbuches, Auszüge aus den Totenopferritualen und ähnliche Texte.[4]

Strittig ist es, inwieweit Imuthes-Asklepios, der als Sohn des Ptah und einer Frau Chred-u-ānch gilt, in diesen Kreis hinein gehört. Er wird in neuerer Zeit häufig als ein vergöttlichter Mensch aufgefaßt, doch erscheint es wahrscheinlicher, daß er auf einen alten Sondergott zurückgeht, der bereits am Anfang des Neuen Reiches geehrt wurde[5], der aber erst in der saitischen und besonders in der Ptolemäerzeit allgemeines Ansehen gewann. Für seine spätägyptische Auffassung sind in letzter Zeit wichtige Texte zutage getreten, ohne jedoch für die Ursprungsfrage Klärung zu bringen. Ein griechischer Papyrus[6]

[1] *Orient. Lit Zeit.* 17 Sp. 278 f. [2] Moret *Rev. égypt. Nouv. Sér.* 1 S. 174 ff.

[3] Milne *J. E. A.* 1 S. 96 ff. — Meyerhof *Islam* 7 S. 307 ff. verfolgte das Fortleben altägyptischer religiöser Vorstellungen im jetzigen Heilglauben im Niltale.

[4] Lefebvre *Ann.* 20 S. 41 ff., 207 ff.: *Aegyptus* 1 S. 355 ff. Spiegelberg *Sitzber. Akad. Heidelberg* 1922 Nr. 3 vermutet einen Zusammenhang dieses Mannes mit dem bekannten Astrologen Petosiris.

[5] Gardiner *Z. Äg.* 40 S. 116.

[6] Grenfell und Hunt *The Oxyrhynchos Papyri* XI. London 1915. Nr. 1381, S. 221 ff. (aus der Zeit der Antonine).

enthielt ein Stück aus einer Lebensbeschreibung des Imuthes, die der Verfasser aus einem ägyptischen Texte der Zeit des Mencheres-Mykerinos wiedergegeben zu haben behauptet. Mencheres habe seinerzeit den Gräbern des Asklepios, Sohnes des Hephästos, des Horus, Sohnes des Hermes, und des Kaleoibis, Sohnes des Apollo, reiche Geschenke gemacht. Daß es sich bei dem Versuche, ein Lebensbild des Gottes zu entwerfen, nicht um eine Neuerung der Kaiserzeit handelte, zeigt ein Statuensockel der späteren Ptolemäerzeit[1], der neben Weiheformeln und Wünschen Daten für Ereignisse aus dem Leben des Imuthes angibt. Ihm zufolge fiel seine Geburt auf den 16. Epiphi, sein Tod auf den 17. Mesori, sein Begräbnis in dem großen Dehen (einem Teile des Serapeum von Memphis) auf den 23. Mesori. Diese Angaben entstammen offenbar, ebenso wie einige weitere über das diesseitige Leben und die Auferstehung des Gottes, einem im übrigen bisher unbekannten ausführlichen Mythus, welcher allem Anscheine nach in älterer ägyptischer Zeit zusammengestellt worden ist.

V. **Tierkult.** Die Verbreitung dieser Verehrungsform war, wie die Angaben der Klassiker beweisen, in der Spätzeit eine sehr große. Eine Bestätigung hierfür brachte ein zu Abydos gemachter Fund von Bleiplatten aus der Zeit des Claudius, welche auf der Vorderseite die Bilder hellenistischer Gottheiten, auf der Rückseite die von heiligen Tieren trugen.[2] Ein aus Oberägypten stammender Naos war von dem Kaiser Domitian dem sonst unbekannten löwenköpfigen Gotte Tut geweiht und preist diese Gestalt als hochbedeutend und dem Sonnengotte gleichgestellt.[3] Eine Stele aus Leontopolis zeigte die Verehrung eines Löwen und eines löwenköpfigen Gottes.[4] Eine hellenisti-

[1] Gauthier *Bull.* 14 S. 33ff. [2] Milne *J. E. A.* 1 S. 93ff.

[3] Daressy *Ann.* 16 S. 121ff.

[4] Spiegelberg *R. T.* 36 S. 174ff. — Jéquier a. a. O. 37 S. 113f. wies darauf hin, daß auf zahlreichen ägyptischen Denkmälern der sog. Löwenkopf vielmehr der eines Panthers sei.

sche Marmorstatuette des lesenden Hundskopfaffen geht anscheinend auf ein Kultbild zurück.[1]

In dem Titel der heiligen Tiere *anch uhem (nem)* eines bestimmten Gottes hatte man einen Hinweis auf das neue Leben, also eine Verkörperung des Gottes gesehen. Erman[2] führte aus, daß die Gruppe vielmehr zu fassen sei als „der Lebende, der Vertreter des Gottes", dem er über Vorkommnisse auf Erden Meldung zu erstatten hatte. Von anderer Seite[3] wurde auf die Bedeutung „Herold" für *uhem* hingewiesen, so daß in dem Titel eine Beziehung zu der prophetischen Tätigkeit des Tieres vorliege. Der wichtigste unter den heiligen Stieren war der Apis, dessen Kult vermutlich[4] bis zum Edikt des Theodosius fortbestand, und der bei Lebzeiten und nach seinem Tode göttliche Tätigkeit auszuüben vermochte. Über die Bedeutung des toten Tieres als Leichenträger äußerte sich Wiedemann[5], größere Teile eines wichtigen demotischen Bestattungsrituales für den Apis wurden nachgewiesen und bearbeitet.[6] Chassinat[7] suchte zu zeigen, daß die Angabe der Klassiker, der Apis sei nach einer bestimmten Lebensdauer rituell ertränkt worden, richtig sei, und nahm weitergehend an, vielleicht sei auch Seti I. ein gleiches Schicksal bereitet worden. Die mitgeteilten Belegstellen vermochten jedoch keinen endgültigen Beweis für diese Vermutungen, gegen die sich bereits Moret[8] erklärt hat, zu erbringen. In Heliopolis fand sich unweit eines Mnevis-Grabes aus der Zeit Ramses' VII. ein weiteres aus dem Jahre 26 Ramses' II.[9] und eine schlecht erhaltene Statue des Tieres aus der Zeit des Baï, der am Ende der 19. Dynastie eine große Rolle spielte.[10] Der untere Teil der naophoren Statue eines Mnevis-Priesters, namens

[1] Bissing *Z. Äg.* 57 S. 79 ff. [2] *Sitz.ber. Akad. Berlin* 1916 S. 1147 ff.
[3] Legrain *Bull.* 12 S. 111; Wiedemann *Theol. Lit. Zeit.* 42 Sp. 235.
[4] Toutain *Muséon.* 3 Sér. 1 S. 193 ff.
[5] *Orient. Lit. Zeit.* 20 Sp. 298 ff. [6] Spiegelberg *Z. Äg.* 56 S. 1 ff.
[7] *R. T.* 38 S. 33 ff. [8] *Rev égypt.* 1 S. 112 ff.
[9] Chaaban *Ann.* 18 S. 193 ff.; Daressy a. a. O. S. 196 ff.
[10] Daressy *Ann.* 18 S. 75 f.

Anch-Psemtek, vom Ende der Perserzeit, betonte die Verdienste, die sich dieser Mann bei der Bestattung eines Mnevis erworben habe.[1] Auf das Grab einer heiligen Kuh in der Hauptstadt des 22. oberägyptischen Nomos wurde aufmerksam gemacht.[2]

Auf einem Ostrakon der 20. Dynastie wird eine Gazelle als heiliges Tier der Göttin Anukis angebetet.[3] Seine Studien über die Sphinx setzte Naville[4] fort, Moret[5] veröffentlichte eine Stele aus der Zeit Thutmosis' IV., auf welcher die große Sphinx von Gizeh als Harmachis bezeichnet wird, Kristensen[6] suchte das Geschöpf mit dem kosmischen Löwengott und anderen mythologischen, besonders funerären Gestalten in Verbindung zu bringen, während es Referent weiter als Wächter und Verkörperung des Ägypten bewachenden und seine Feinde niederwerfenden Königs auffaßt.

In der Ibis-Nekropole zu Abydos fanden sich Uschebti-Statuetten in Menschengestalt mit einem Ibiskopf, auf welchem eine Krone, meist die Atefkrone des Osiris, saß.[7] Dölger[8] behandelte eingehend die verschiedenen Arten heiliger Fische in Ägypten, bestimmte dieselben zoologisch und stellte die mit ihnen in Verbindung gebrachten Gottheiten fest. Die interessanteste hierher gehörige Darstellung fand sich in dem der 20. Dynastie angehörenden Grabe des Chā-becht zu Dêr el Medîne, in dem[9] auf dem Leichenbette, an welchem sich Anubis zu schaffen macht, ein großer mumifizierter Fisch liegt. Er wird als *dbd* bezeichnet.

[1] Touraeff *J. E. A.* 4 S. 119 ff., Gunn a. a. O. 5 S. 125 f.

[2] Spiegelberg *Orient. Lit. Zeit.* 23 Sp. 258 ff.

[3] Daressy *Ann.* 18 S. 77. [4] *Sphinx* 21 S. 12 ff.

[5] *Rev. égypt.* 1 S. 14 ff.

[6] *Verslagen en Mededeelingen Akad. Amsterdam* 5 Recks 3 S. 94 ff., vgl. dagegen Röder (der das Material über die Sphinx bei Roscher *Lex. der Myth.* 4 Sp. 1297 ff. zusammenstellte), *Zeitschr. Deutsch. Morgl. Ges.* 72 S. 307. Reste einer ägyptischen Sphinxzeichnung der Ptolemäerzeit veröffentlichte Borchardt *Amtl. Berichte Preuß. Kunstsammlungen* 39 Sp. 105 ff.

[7] Whittemore *J. E. A.* 1 S. 248 f. [8] Ἰχθύς II Münster 1922 S. 101 ff.

[9] Foucart *Bull. Inst. égypt.* 5 Sér. 11 S. 261 ff.; vgl. Griffith *J. E. A.* 5 S. 288; Gauthier *Ann.* 19 S. 11.

trägt also den Namen eines Geschöpfes[1], dessen Anblick nach dem Totenbuche dem in die Sonnenbarke gelangten Toten zuteil wird. Die Verwendung von stelenartigen Gebilden mit darauf angebrachten Schlangen als apotropäischen Schutzgottheiten vor Tempeln, besonders des Horus, Rā, Min, besprach eingehend Kees.[2]

VI. **Kultus.** Über die Zeremonien, unter denen in Ägypten eine Tempelgründung erfolgte, handelte auf Grund der ältesten bisher bekannten hierher gehörenden Darstellungen in einem von ihm ausgegrabenen Heiligtume der 5. Dynastie Bissing.[3] Er betonte, daß das bereits damals mit dieser heiligen Handlung in Verbindung stehende Sed-Fest nicht, wie dies meist angenommen wird, eine Apotheose des Königs war, sondern vor allem ein besonders feierliches Dankfest des Herrschers für alle Götter des Landes. Für den bei dieser Gelegenheit stattfindenden Lauf des Pharao zu der Gottheit setzte Kees[4] seine Studien fort. Die Stellen, an denen der Tempel und die Grabräume mit dem Himmel verglichen werden, behandelte Spiegelberg[5], das Fenster, an dem sich der König bei Prozessionen zeigte, Schäfer[6] und Borchardt.[7] Ein wichtiger Raum des Tempels, der sich auch bei Palästen und Gräbern genannt findet, war das Per-duat, in dem vor dem Beginn der Kulthandlung die Lustration und rituelle Einkleidung des Königs stattfand. Man gibt den Namen im Hinblick auf die hier vorgetragenen Gebete und Hymnen meist mit „Haus der Lobpreisung" (Brugsch „Weihkapelle") wieder, Blackman[8] will ihn neuerdings als „Haus des Morgens" fassen. Die Lustration stehe in Verbindung mit der Waschung des Sonnengottes am Morgen, die dessen Neubelebung veranlasse, und die

[1] Vgl. für dieses, das Loret *Z. Äg.* 30 S. 25 für eine Schildkröte hielt, Wiedemann *Sphinx* 14 S. 239ff., 16 S. 14f. [2] *Z. Äg.* 57 S. 120ff.
[3] *Sitz.ber. Akad. München* 1914 Nr. 9. [4] *Z. Äg.* 52 S. 61ff.
[5] *Z. Äg.* 53 S. 98ff. [6] *Amtl. Ber. Preuß. Kunstsammlungen* 40 S. 41ff.
[7] *Klio* 15 S. 179ff.
[8] *J. E. A.* 5 S. 148ff. Eingehend behandelte Kees *R. T.* 35 S. 1ff. den Bauteil.

hier auf den lebenden König übertragen worden sei. Bei diesem schütteten bei der Zeremonie behufs Erwirkung der Wiedergeburt Priester, welche Horus und Thoth oder Horus und Set verkörperten, die Zeichen des Lebens und des Glücks (*uas*, genauer Macht) über den Herrscher. Eine ähnliche Lustration, aber in diesem Falle mit Wasser, finde auch für Privatpersonen statt.[1]

Um die Fortdauer des Tempelkultes zu gewährleisten, pflegte man Stiftungen von Ländereien für den Gott zu machen. Zahlreiche, neuerdings wieder vermehrte[2] Urkunden solcher Weihungen liegen vor, erwähnen aber meist nur die Tatsache, ohne der Einzelheiten der Stiftung zu gedenken. Eine gewisse Ergänzung dieser Lücke ergibt sich aus den entsprechenden Stiftungen, welche seit alter Zeit von Privatpersonen behufs Sicherung des Bestandes ihres Totenkultes gemacht wurden. Bei ihnen verband man gelegentlich die Belastung mit einer Art Majorat[3] oder schloß genau formulierte Verträge mit den Totenpriestern der jeweiligen Nekropole ab, wie solche seit längerer Zeit aus Gräbern zu Siut bekannt sind.[4] Daneben suchte man durch Inschriften in den Gräbern und auf Grabgegenständen der Beeinträchtigung des Totenkultes entgegenzuwirken. Man verfluchte in bisweilen sehr ausgedehnten Ausführungen den Schädiger des Grabmales, wie dies eine vor kurzem aufgefundene Inschrift der 18. Dynastie zu Koptos tut.[5] In älteren Texten wird in solchen Fällen dem Übeltäter vor allem mit der Strafe der Götter gedroht, in späterer Zeit häufiger mit dem Unheil, das ihn bereits auf Erden treffen werde. Man versprach gleichzeitig demjenigen, welcher für die Opfergaben sorgte, zauberkräftige Formeln zugunsten des Toten

[1] Blackman a. a. O. S. 117ff. [2] Spiegelberg *Z. Äg.* 56 S. 55ff.

[3] Lefebvre und Moret *Rec. égypt.* 1 S. 30ff. (5. Dynastie).

[4] Erman *Z. Äg.* 20 S. 159ff.; Maspero *Études de Myth.* 1 S. 62ff. Ein neues Exemplar der gleichen Periode aus Hermonthis bei Lange *Sitzber. Akad. Berlin* 1914 S. 991ff.; Peet *Ann. Arch. and Anthrop.* (Liverpool) 7 nr. 3—4.

[5] Griffith *J. E. A.* 2 S. 5ff. Zahlreiche solcher Verwünschungen bei Moeller *Sitzber. Akad. Berlin* 1910 S. 945ff.

sprach[1] oder ihm sonst behilflich war, irdische Belohnungen. Ob dieser Wechsel zwischen jenseitiger und diesseitiger Vergeltung auf zeitlichen Unterschieden in religiösen Auffassungen beruht[2] oder nur auf Zufall, läßt sich bei dem, in Anbetracht der langen Dauer der ägyptischen Religionsentwicklung, noch allzu spärlichen Materiale nicht mit Sicherheit entscheiden. — Über die Kalender der Glück, bzw. Unglück verheißenden Tage, die für das bürgerliche Leben und für den Kult von Wichtigkeit waren, handelte Read[3], über die Festfeiern im Monate Tybi Holl[4].

Eine große Bedeutung für den Tempelkult besaßen die heiligen Barken, welche auf einem Tragbrette im Heiligtume standen, und in denen sich ein Götterbild zu befinden pflegte. Bei den Prozessionen wurden sie mit wechselnder Begleitung in dem Tempel und im Freien herumgetragen. Auf ihre Verwendung und die Konstruktion ihres Tragbrettes ging Legrain[5] ein. Wichtig war eine Steinplatte aus der 30. Dynastie, welche, außer Teilen eines Rituals für eine Gottheit namens Nubt, eine Liste von Opfergaben enthielt und diesen jeweils ihren, meist im 3. unterägyptischen Nomos zu suchenden Herkunftsort beifügte.[6] Eine Reihe der auf einem Sarge des Mittleren Reiches[7] dargestellten und daher wohl wesentlich für den Totenkult oder als Grabbeigabe bestimmten Gegenstände (Anlegepflock für ein Schiff, Obelisken, Hacke, Schwan) besprach Jéquier[8] und suchte die religiöse Be-

[1] Eine der häufigen Ermahnungen an die Lebenden für einen bestimmten Toten die Opferformel zu sprechen, trägt eine bereits mehrfach veröffentlichte, von Naville (*Mélanges Société auxiliaire du Musée. Genève* 1922) neu bearbeitete Stele der 12 Dynastie zu Genf.

[2] Sottas *La Préservation de la Propriété funéraire dans l'ancienne Égypte.* Paris, Champion 1913.

[3] *P. S. B. A.* 16 S. 19 ff., 60 ff. (Die Arbeit von Wreszinski *Arch. Rel. Wiss.* 16 S. 86 ff. wurde nicht herangezogen.)

[4] *Sitz.ber. Akad Berlin* 1917 S. 402 ff.

[5] *Bull.* 13 S. 1 ff. Vgl. Kristensen *Verslagen en Mededeelingen Akad. Amsterdam,* 5. Recks 4 S. 254 ff. über die selbständige Göttlichkeit von Barken, usf.

[6] Daressy *Ann.* 16 S. 221 ff.

[7] Publ. Engelbach *Riqqeh and Memphis* VI Taf. 23 (Sarg des Sauat'it).

[8] *Bull.* 15 S. 153 ff.

deutung der einzelnen Stücke festzustellen. Eine bei der Götter- und Totenverehrung häufig genannte Salbe Ḥāti *(ḥ3t)* „Was zum Vorderteile (zum Vorderkopfe) zugehört" hielt Blackman[1] für den Stoff, mit dem bei dieser Gelegenheit die Stirn eingerieben wurde.

Über die ägyptische Musik, welche bei dem Kulte vielfach Verwertung fand, handelte vom musikgeschichtlichen Standpunkte aus Sachs[2], der vor allem aus Messungen an Flöten den Schluß zog, daß die ältere Zeit ruhige Klänge liebte, während die Musik des Neuen Reiches rauschend und gelegentlich schrill war. Die die Musik begleitenden rhythmischen Bewegungen, welche als Hilfsmittel für die Vorsänger und als Ersatz für geschriebene Noten dienten, besprach Volbach.[3] Im Anschlusse an die von Gardiner[4] hervorgehobene Sitte, daß zeitweise die Priesterinnen von Karnak durch die Stadt und wohl auch durch die Nekropole zogen, um durch Gesang und Tanz einzelnen Persönlichkeiten den Segen der Hathor zukommen zu lassen, wies Mace[5] auf eine moderne Parallele hin. In Hû in Mittelägypten zieht einige Zeit nach einem Begräbnisse eine Reihe singender Frauen mit Tamburinen und Tüchern zum Friedhofe. Zeitweise bleiben sie stehen, tanzen in Sprüngen und schütteln die Tamburine, wie dies auch ein Relief des Neuen Reiches[6], in dem die Frauen außerdem Palmzweige tragen, zeigt.

Die früher viel erörterte Frage nach dem Vorkommen des Menschenopfers im Götter- und Totenkulte in Ägypten hat seit einiger Zeit sichere Bejahung gefunden. Man bezweckte damit, dem Gotte oder Toten Diener in das Jenseits zu senden, doch

[1] *J. E. A.* 6 S. 58 ff.

[2] *Zeitschr. für Musikwissenschaft* 1 S. 265 ff.; *Archiv für Musikwissenschaft* 2 S. 9 ff.; *Altägyptische Musikinstrumente* (Alter Orient 21 Heft 3—4). Leipzig, Hinrichs 1920.

[3] *Orient. Lit. Zeit.* 23 Sp. 1 ff.

[4] In Davies-Gardiner *The Tomb of Amenemhēt* S. 96.

[5] *J. E. A.* 6 S. 297.

[6] Rosellini *Mon. civ.* Taf. 99 (Wilkinson-Birch *Manners of the ancient Egyptians* I S. 443).

wurde der Gebrauch im Laufe der Zeit im allgemeinen durch die Darbringung von Scheinbildern ersetzt. Verbreiteter als im eigentlichen Ägypten blieb das Menschenopfer in Nubien, wo sich beispielsweise zu Kerma in Dongola in einem großen Grabhügel über 1000 Stierschädel und etwa 300 Leichen von Nubiern, Männer, Frauen und Kinder, fanden, die bei der Bestattung erdrosselt, vielleicht auch lebendig begraben worden waren. In dem Hügel fand Reisner[1] eine Statue des Fürsten Hept'efa, von dem eine Grabanlage zu Siut bekannt war, und sah daher in dem Grabe die tatsächliche Begräbnisstätte dieses im Mittleren Reiche lebenden Mannes. Das Zwingende dieses Schlusses wurde jedoch von Junker[2] bezweifelt; es handle sich vermutlich um das Grab eines nubischen Fürsten, der die anderswoher herbeigebrachte ältere ägyptische Statue seiner Grabausstattung beigefügt habe.

Inwieweit die Tempel in der altägyptischen Zeit ein Asylrecht besaßen, ist nicht bekannt. In der Ptolemäerzeit kam ein solches bei griechischen Tempeln im Niltale vor und wurde im Laufe der Zeit einer wachsenden Zahl von Heiligtümern verliehen.[3] Man hat vermutet, daß auf dieses ägyptische Asylrecht das Asylrecht der ägyptisch-orientalischen Kirche und weitergehend das besonders im Frankenreiche verbreitete gleichartige Schutzrecht der Kirchen und Kirchhöfe zurückgehe.[4] Die Tatsache, daß das Recht auf germanischem Boden nicht nur an kirchlichen Anlagen klebte, sondern auch an Höfen, Fähren und ähnlichem[5], spricht jedoch mehr für die Ansicht von Grimm, daß es sich in diesen Gegenden um altheidnische lokale Gedanken-

[1] *Z. Äg.* 52 S. 34 ff; *J. E. A.* 5 S. 79 ff.; 6 S. 28 ff.; *Bull. Museum of Fine Arts. Boston.* Dez. 1915.

[2] *Denkschr. Akad. Wien,* 61. Abh. 3 S. 19 ff. (Die dort ausgesprochenen Bedenken gegen die Annahme von Menschenopfern zu Kerma erscheinen den bestimmten Angaben der Reisnerschen Fundberichte gegenüber nicht durchschlagend.)

[3] Lefebvre *Ann.* 19 S. 37 ff.; 20 S. 249 f. [4] Pedrizet *Ann.* 20 S. 252 ff.

[5] Vgl. z. B. Wiedemann *Geschichte Godesbergs* S. 18, 258.

gänge handelt und nicht um Anschauungen, die erst im Gefolge des Christentums in das Frankenreich einzogen.

VII. **Osiriskreis.** Reichhaltiges Material für den Gott Osiris[1] enthält die neue Auflage des bekannten Werkes von Frazer[2], der in der Gestalt vor allem eine Vegetationsgottheit sieht. In der Tat tritt Osiris in dieser Stellung, besonders als Getreidegott, in den Inschriften auf[3] und geht auch eine von Spiegelberg[4] besprochene Stelle des Firmicus Maternus, der zufolge beim Isiskulte ein aus Getreidekörnern hergestelltes Osirisbild Verwendung fand, von einer solchen Bedeutung aus. Im allgemeinen überwiegen jedoch in den ägyptischen Urkunden bei weitem andersartige Auffassungen des Gottes, vor allem die als das menschengestaltige Prototyp des sterbenden und wieder auflebenden Menschen. Der Gott, der bereits zur Pyramidenzeit hohe Bedeutung besaß, ist echt ägyptisch. Der Versuch, ihn aus Libyen herzuleiten und seinen Namen mit dem libyschen *aussar* „ein alter Mann" zusammenzubringen, da man ihn sich, wie dies bei Vegetationsgöttern üblich sei, alt gedacht habe[5], war nicht überzeugend, um so weniger, als ihn sich die Ägypter, soweit Quellenangaben vorliegen, verhältnismäßig jung vorstellten; nach einem der Gewährsmänner des Plutarch (*de Iside* 13) starb er mit 28 Jahren.

Auf einen abydenischen, den Osiris umgebenden Achtgötterkreis und die symbolischen Zeichen dieser Gestalten wies Jéquier[6] hin. Religiöse Darstellungen in Reliefs aus Athribis aus der Zeit Ramses' II. beziehen sich anscheinend auf den Osiriskult[7], sind aber bisher in ihrem Zusammenhange unverständlich. Das Hauptinteresse der Ägypter wandte sich dem Durchgange des Osiris

[1] Eine fast einen Meter hohe Statue des Gottes aus der 23. Dynastie stammte aus Memphis (de Blacas *Rev. égypt.* 1 S. 39ff.).

[2] *The Golden Bough* IV. Adonis, Attis, Osiris. 3. Aufl. 2 Bde. London, Macmillan 1914.

[3] Wiedemann *Muséon. Nouv. Sér.* 4. S. 111ff.

[4] *Arch. Rel. Wiss.* 19 S. 194f.

[5] Bates *J. E. A.* 2 S. 207f.; vgl. Petrie *Royal Tombs* I S. 36.

[6] *Compt. Rend. Acad. Inscr.* 1920 S. 409ff. [7] Daressy *Ann.* 17 S. 185ff.

durch den Tod zu neuem Leben zu.[1] Die mit dem Ableben des Gottes verbundenen Vorgänge wurden in jedem Jahre in dramatischen Vorführungen wiederholt.[2] Diese Feiern hat man im Anschlusse an die mittelalterlichen Mysterienspiele als Mysterien bezeichnet, durch diese Terminologie aber nicht nur weitere Kreise, sondern auch Fachmänner dazu verführt, hier an die griechischen Mysterien zu denken, mit denen die ägyptischen Feiern keinerlei Zusammenhänge besitzen.

Wichtig war in einer lehrreichen, den Särgen des Museums zu Marseille gewidmeten Arbeit von Maspero[3], die auf einem der Särge auftretende Darstellung des Grabes des Osiris als ein von zwei Gottheiten bewachter Erdhügel, aus dem vier Bäume hervorsprießen. Im Inneren befindet sich ein rechteckiger Raum, der den Gott selbst enthielt. In ähnlicher Weise wird im Buche Âm-duat[4] und sonst[5] das Grab des Osiris als ein großer, ziemlich flacher Erdhügel dargestellt. Auch der Erdhügel, auf dem das Krokodil den zu Abydos aufbewahrten Kopf des Gottes bewacht, hat eine entsprechende Gestalt. Eine solche Grabform macht einen ursprünglichen Eindruck, zeigt jedoch keinerlei Ähnlichkeit mit dem alten Königsgrabe zu Abydos, das man als das Grab des Gottes hat deuten wollen. Ebensowenig entspricht sie der großen, von Naville[6] hinter dem Seti-Tempel zu Abydos ausgegrabenen, aus Steinen aufgeführten Anlage der Frühzeit,

[1] Parallel laufende sonstige Vorstellungen vom Sterben von Gottheiten und Dämonen besprach Gerhard *Sitz.ber. Akad. Heidelberg* 1915 Nr. 5.

[2] *Arch. Rel. Wiss.* 9 S. 491 f.; Kristensen *Verslagen Akad. Amsterdam* 5 Reeks 2 S. 68 ff.

[3] *R. T.* 36 S. 128 ff.; 37 S. 1 ff. Für das Bild des Osirisgrabes vgl. Maspero *Cat. Musée de Marseille* S. 52; Wiedemann *Umschau* 2 S. 175.

[4] 7. Stunde, Lefébure *Tombeau de Séti* Ier IV. Taf. 45, 46 (Maspero *Études de Myth.* II. S. 103 ff., 108; Jéquier *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès* S. 94, 96; Budge *The Egyptian Heaven and Hell* I S. 144, 159.

[5] Sarg in Paris. Musée Guimet. bei Kristensen *Verslagen Akad. Amsterdam* 4 Reeks 3 S. 111.

[6] *Z. Äg.* 52 S. 50 ff.; *J. E. A.* 1 S. 159 ff.; *A. E.* 1 S. 103 ff.

deren wesentlichster Teil ein unterirdischer rechteckiger Teich war. In seiner Mitte befand sich eine rechteckige Insel und um ihn herum im Mauerwerk ausgesparte Zellen. Welchen Zweck dieser Teich, den man mit dem sogenannten Natatorium der Hadriansvilla zu Tivoli verglichen hat[1], besaß, ist unklar, nur das eine macht seine Lage wahrscheinlich, daß er irgendwie mit dem Osiriskulte, damit aber nicht ohne weiteres mit dem Gottesgrabe, zusammenhing. Ein hinter ihm befindliches, von Seti I. angelegtes Gemach war mit funerären Darstellungen ausgeschmückt.

Das Material für Isis sammelte unter besonderer Berücksichtigung der hellenistischen Zeit Röder[2], eine Reihe demotischer Urkunden über eine Geldsammlung für die Göttin und eine Weiheinschrift für dieselbe veröffentlichte Spiegelberg.[3] Von großem Interesse war ein griechischer Papyrus vom Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr.[4], dessen erhaltenen Teile eine lange Liste der Kultorte der Isis in Mittel- und Unter-Ägypten und im Auslande ergeben und die Namen und Titel aufführen, unter denen die Göttin an den einzelnen Orten verehrt wurde, oder welchen dortigen Gottheiten sie entsprach. Das Isis bei dieser Gelegenheit als der Universalgöttin gespendete Lob deckt sich teilweise wörtlich mit der Rede des Lucius bei Apuleius.[5] Der Versuch, den in Athen gefundenen Marmorkopf eines alten Mannes für den eines Isispriesters und Mulatten zu erklären, erscheint nur

[1] Van der Leeuw *Arch. Rel. Wiss.* 19 S. 544ff.

[2] Bei Pauly-Wissowa-Kroll *Realencyclopädie* 9 Sp. 2084ff.

[3] *Z. Äg.* 54 S. 116ff.

[4] Grenfell und Hunt *The Oxyrhynchus Papyri* XI. London 1915 Nr. 1380, S. 190ff. (Lafaye *Rev. de Phil.* 40 S. 55ff.; Cumont a. a. O. S. 133f.; Collart *Rev. égypt. 1* S. 93ff. B. A. v. Groningen *De Papyro Oxyrh. 1380* (Diss. Groningen 1921, dazu Weinreich *Phil. Wochenschr.* 1922 S. 793ff.). — In der von Horaz *Carm.* 3. 26 genannten Göttin von Memphis wird man mit Reitzenstein Isis zu erkennen haben, nicht mit Schuster *Wiener Studien* 40 S. 84ff. Venus.

[5] Für das 11. Buch der Metamorphosen vgl. Dibelius *Sitz.ber. Akad. Heidelberg* 1917 Nr. 4.

als Vermutung.[1] Nach Gressmann[2] befanden sich zu Byblos als heilige Gegenstände eine Kuhkrone, eine Papyruskrone und ein Holzpfeiler, die ägyptischen Ursprungs und von Isis auf die Baalath oder von Osiris auf Adonis übertragen worden seien.

Die Angaben über Horus und die ihm verwandten Götter verzeichnete Röder[3], seine Erwähnungen, Beinamen, Verwandtschaft, die Bedeutung des Horus-Auges in den Pyramidentexten Allen[4], die hellenistischen Darstellungen des Gottes auf einer Gans Wiedemann.[5] — Über die Abbildung des Àp-uat-u „des Eröffners der Wege“ und des Anubis als stehender oder liegender Schakal handelte Mahler.[6] Ein in Mumienbinden und ein kurzhaariges Fell eingewickeltes Anubis-Symbol fand sich in der Grabanlage Usertesen I.[7] Den Schwanz, den der Pharao hinten angebunden trägt, und der ihn anscheinend als den Leiter seines Volkes und Stellvertreter des Àp-uat-u kennzeichnet, faßt Ref. als Schakalschwanz auf. Im Gegensatz dazu suchte ihn Jéquier[8] als Stierschwanz zu deuten. Einen Pfleger der heiligen Tiere (*κυνοβοσκός*) des Anubis zu Philadelphia im Fayûm stellte Wilcken[9] fest. Pedrizet[10] trennte in einer Besprechung hellenistischer Anubis-Darstellungen den mit vergoldetem Gesicht auftretenden himmlischen Anubis von dem schwarzgesichtigen funerären Hermanubis. Der Name des letzteren sei nicht eine Verbindung von Hermes und Anubis, er entspräche einem ägyp-

[1] Poulsen in *Mélanges Holleaux* S. 217 ff.

[2] In *Festschrift für Eduard Hahn* S. 250 ff. — Für die Entdeckung einer großen ägyptischen Niederlassung zu Byblos vgl. *Orient. Lit. Zeit.* 25 Sp. 39, 376.

[3] Pauly-Wissowa-Kroll *Realencyclopädie* 8 Sp. 2133 ff. Vgl. ferner Reinach *Rev. arch.* 5 Sér. 10 S. 226.

[4] *Horus in the Pyramid-Texts.* University of Chicago 1916; vgl. Mercer *Journ. Soc. Orient. Research.* 4 S. 29 ff.

[5] *P. S. B. A.* 36 S. 206 ff.

[6] *P. S. B. A.* 36 S. 143 ff. Die wenig konsequente Scheidung von Schakal, Wolf, Hund im alten Ägypten besprach Wiedemann a. a. O. S. 56.

[7] Lythgoe *A. E.* 2 S. 145 ff. [8] *Bull.* 15 S. 165 ff.

[9] *Archiv für Papyrusforschung* 6 S. 222.

[10] *Rev. égypt.* 1 S. 185 ff.

tischen Har-m-Anup „Horus wie Anubis", doch scheint sich eine derartige Bezeichnung und eine solche Scheidung der beiden Anubis in den altägyptischen Texten nicht gefunden zu haben. — Unter Verwertung reichhaltigen Materials besprach Boylan[1] den Gott Thoth und suchte in dessen Erscheinungen eine gewisse einheitliche Grundvorstellung festzustellen, für welche ihm die Auffassung als Mondgott sehr wesentlich erschien. Seinen Ausgangspunkt bildet die Rolle des Thoth in der Osiris- und Horus-Legende, dann folgt seine Stellung in der Enneade von Heliopolis, in der Sonnenbarke, als Mondgott, seine heiligen Tiere, Ibis und Hundskopfaffe, die er für Symbole des Gottes hält, seine Bedeutung für die Begründung sozialer Einrichtungen, der göttlichen Worte, der Schrift, als Schöpfer durch das Wort, zauberkräftige Gestalt, Totengott. Eine Übersicht über die Heiligtümer des Thoth, theophore auf ihn hinweisende Eigennamen, seine Beinamen, einige mit ihm in Verbindung gebrachte Gottheiten (Ästen-Ástes, Chunsu, usf.) beschließen die Schrift.

Die lange Reihe von Geschöpfen, mit denen man das heilige Tier des Gottes Set hat gleichstellen wollen[2], ist um einige weitere vermehrt worden. Boussac[3] hielt es für einen Nachkommen des Schakalwolfs, der ein Halsband trage, um seinen domestizierten Charakter anzudeuten. Daressy[4] sah in ihm einen Wildschwein-Keiler, bei dem man die Einzelteile absichtlich abweichend von der Wirklichkeit dargestellt habe, um ihm die schädigende Wirkung zu nehmen und Horus nicht zu kränken. Das Bild stelle daher im wesentlichen eine Phantasiegestalt dar. Der gleiche Verfasser[5] machte auf einen thebanischen Sarg der

[1] *Thoth, the Hermes of Egypt.* Oxford. University Press. 1922.

[2] *Arch. Rel. Wiss.* 17 S. 219 f.; *Sphinx* 18 S. 175.

[3] *Rev. Hist. des Religions* 82 S. 189 ff. Daß ich das Set-Tier für ein Kamel erklärt hätte, beruht auf einer Verwechslung. Ich habe dasselbe und halte dies auch jetzt noch für richtig, als Okapi aufgefaßt, welches die Ägypter später, als dieses Tier ihrem Gesichtskreise entschwand, in ihren Darstellungen anderen Tieren, dem Esel, Kamel usf. anzugleichen suchten.

[4] *Bull.* 13 S. 77 ff.

[5] *Ann.* 20 S. 165 f.

21. Dynastie aufmerksam, auf welchem die Sonnenbarke von drei Schakalen und drei ähnlichen, aber mit Eselskopf versehenen Tieren gezogen wird. Letztere entsprechen, wie Paralleldarstellungen zeigen, den Set-Tieren, welche demnach hier dem Esel angeglichen sind, entsprechend der besonders in hellenistischer Zeit weit verbreiteten Auffassung des Set als eselsköpfiges Geschöpf.

VIII. **Osirislehre.** Pyramidentexte, in welchen der Tote aufgefordert wird, eine andere Stellung einzunehmen, um Opfergaben zu empfangen, erörterte Rusch[1], ein Stelenbruchstück mit Pyramidenformeln veröffentlichte Daressy.[2] Mit seiner Ausgabe der Totenbuchtexte des Mittleren Reiches fuhr Lacau[3] fort, einen Papyrus mit entsprechenden Formeln schilderte Grapow.[4] Ein Totenbuch der 18. Dynastie gab Speleers[5], ein solches der 21. Dynastie Naville[6] heraus. Wichtig war das Erscheinen des Beginns einer kritischen, mit einer Übersetzung verbundenen Ausgabe des Totenbuches in seinen drei Rezensionen, welche bisher Kapitel 17—20 und 99 umfaßt.[7] Den Beginn des Kapitels 17 behandelten Sethe[8] und Naville[9], die Einleitung zu Kapitel 99 Sethe.[10] Letzterer begann auch eingehende Studien über die zusammenhängende Gruppe Kapitel 107—9 und 111—6 herauszugeben.[11] Neue Abschriften bekannter Kapitel wurden veröffentlicht für

[1] *Z. Äg.* 53 S. 75 ff.

[2] *Ann.* 16 S. 57 ff. [3] *R. T.* 36 S. 209 ff., 37 S. 137 ff.

[4] *Sitz.ber. Akad. Berlin* 1915 S. 376 ff. — Auch in dem Sarge des Königs An-antef fanden sich derartige Papyrustexte (Budge *Guide to the first and second Egyptian Rooms. Brit. Mus.*, 2. Aufl., S. 68).

[5] *Le Papyrus de Nefer-renpet.* Brüssel 1917 (nach Sethe *Z. Äg.* 57 S. 9 aus der Ramessidenzeit).

[6] *Papyrus funéraires de la XXI. Dynastie* II. *Le Papyrus hiératique de Katseshni au Musée du Caire.* Paris, Leroux 1914.

[7] Grapow *Religiöse Urkunden.* Heft 1—3. Leipzig, Hinrichs 1915—7.

[8] *Z. Äg.* 54 S. 40 ff. [9] *Bull.* 16 S. 229 ff.

[10] *Z. Äg.* 54 S. 1 ff.; Gunn a. a. O. S. 71 f. Die Besprechung der Kapitel 1, 30, 125 des Papyrus Ani vom Standpunkte eines Rosenkreutzers bei Blackden *Rituel of the Judgement of the Soul.* London, Quaritch 1914, war mir nicht zugänglich.

[11] *Z. Äg.* 57 S. 1 ff.

Kapitel 72[1], 89, 127 und 133[2] und 162[3]; außerdem fand sich ein neuer Text, der die Verdienste des Sonnengottes um die Verstorbene in der Amenthe preist und mit den Lehren des Totenbuches zusammenhängt.[4] Ein Teil eines demotischen Berichtes über die angebliche Entdeckung des Buches vom Atmen auf den Mumienbinden des Königs Psammetich wurde von Moeller[5] nachgewiesen.

Besonderes Interesse beanspruchen die sog. Mythologischen Kompositionen, auf deren Bedeutung bereits Devéria[6] aufmerksam gemacht hat, deren systematische Bearbeitung aber noch aussteht. Diese Werke, die sich besonders auf Papyrus aufgezeichnet finden, deren Gedankengänge aber auch die Sargdarstellungen der spätthebanischen und saitischen Zeit stark beeinflußten, gehen von topographischen Schilderungen der Unterwelt oder ihrer Teile aus, wie sie das Buch Âm-duat, das Buch von den Toren, eine Reihe von Kapiteln des Totenbuches darboten. Mit diesen Lehren werden in buntem Wechsel zahlreiche lokale und private Gotteskulte verknüpft, wobei kaum zwei Texte genau übereinstimmende Anordnung aufweisen. Außer den Ansichten verschiedener Priesterschulen hat bei der Zusammenstellung der Lehren offenbar der subjektive Glaube des jeweiligen Besitzers eine Rolle gespielt. Zwei derartige Papyri aus der 21. Dynastie veröffentlichte Blackman. Der eine[7] beruhte in allem Wesentlichen auf dem Buche Âm-duat, der andere[8] stellt 23 Gottheiten dar, deren jeder eine kurze Anrufung beigefügt ist. Als Quelle diente ihm, außer dem genannten Buche, das Verzeichnis der Beisitzer beim Totengericht, das der in den Sonnenlitaneien verzeichneten Formen des Sonnengottes und eine bisher unbekannte Götterliste; eine innere Verbindung ist in der Anordnung nicht zu erkennen.

[1] Mohammed Châban *Ann.* 19 S. 208 ff. [2] Daressy *Ann.* 17 S. 1 ff.
[3] Daressy *Ann.* 19 S. 141 ff. [4] Daressy *Ann.* 17 S. 95 f.
[5] *Amtl. Berichte Preuß. Kunstsammlungen* 39 Sp. 180 ff.
[6] *Catalogue des Manuscrits égyptiens du Louvre* S. 1 ff.
[7] *J. E. A.* 4 S. 122 ff.
[8] *J. E. A.* 5 S. 24 ff.

Ein Vertrag aus dem Jahre 270 v. Chr. über die Einbalsamierung einer Leiche wurde von Reich[1] und Spiegelberg[2] veröffentlicht. Letzterer[3] besprach auch eine interessante Zusammenstellung von Formeln und Handlungen, welche eine Bestattung zu begleiten hatten. Zum Schlusse dieses Textes wird angeordnet, man solle die Leiche an vier verschiedenen Orten in verschiedener Orientierung aufstellen, und dem die Bemerkung beigefügt: „Danach kommt Horus. Er schlägt die Feinde, während die Horuskinder in der Halle sind ..... es erscheint dieser Gott Osiris im Urgewässer." Der Herausgeber denkt bei diesen Worten an einen Hinweis auf eine Maskenaufführung. Wahrscheinlicher erscheint es Ref., daß es sich nicht um einen irdischen Vorgang handelt, sondern um die Wirkung, welche das Herumtragen der Leiche für den Toten im Jenseits haben wird. Dort würden ihm die genannten Göttergestalten in der geschilderten Weise beistehen[4].

Zeitweise wurde im Verlaufe der Zeremonien vor der Grabestür einem lebenden Kalbe ein Bein abgeschnitten und dieses an den Mund der den Toten vertretenden Statue oder des menschengestaltigen Sarges gehalten.[5] Es sollte hierdurch offenbar durch Sympathiezauber dem Toten selbst frisches, warmes Blut eingeflößt werden. Vielfach brachte man dem Toten beim Beginne jeder Tagesdekade ein Libationsopfer dar. Eine Sitte, welche in dem heutigen nubischen Gebrauche fortlebt, an jedem Freitag ein am Grabe des Toten stehendes Gefäß mit Wasser zu füllen.[6] Auf die Bezeichnung des Toten als *hesi* „Geehrter", worin man einen Hinweis auf eine durch Ertrinken erfolgte Apotheose hat sehen wollen,

[1] *Denkschr. Akad. Wien* 55 Nr. 3 S. 38 ff.

[2] *Z. Äg.* 54 S. 111 ff. [3] *Z. Äg.* 54 S. 86 ff.

[4] Verzeichnisse der Schutzdämonen des Toten, an deren Spitze die Horussöhne zu stehen pflegen, finden sich sehr häufig auf Särgen. Eine von der üblichen etwas abweichende Liste auf dem ptolemäischen Sarge der Bărschà (Baal-scha) aus Medamût bei Daressy *Ann.* 20 S. 175 ff.

[5] Weigall und Griffith *J. E. A.* 2 S. 10 f.

[6] Blackman *J. E. A.* 3 S. 31 ff.

kamen Spiegelberg[1] und Wilcken[2] zurück. Maspero[3] betonte, daß die übliche Bezeichnung des Toten als *maa-cheru* „richtig sprechend bzw. gerecht gesprochen" einen juristischen Sinn habe. Zunächst sei dies der Verstorbene durch Religion und Magie geworden, um richtig die Formeln sprechen zu können, deren er zur Durchwanderung des Jenseits bedurfte. Nach dem Urteile des Osiris und dessen feierlicher Verkündigung wurde er rechtlich für *maa-cheru* erklärt, wie es dies auch der Gott war.

Die verschiedenen Seelenformen der Ägypter und besonders deren Hauptgestaltung, der Ka, wurden von verschiedenen Seiten besprochen[4] und zu diesen Vorstellungen Parallelen, besonders aus Westafrika beigebracht.[5] Den Glauben, daß in der Leiche selbst ein Lebensrest verbleibe, und seinen Zusammenhang mit den sonstigen Unsterblichkeitslehren der Ägypter erörterte Wiedemann.[6] Die Annahme eines derartigen Fortlebens bedingt vielfach die auch in Ägypten auftretende Anschauung, der Verstorbene besitze Zeugungskraft und es sei daher die Veranstaltung einer Totenehe für den unvermählt Verschiedenen wünschenswert.[7] Ihr Zweck war im Niltale vor allem, dem Toten einen Sohn zu verschaffen, der in vorgeschriebener Weise den Toten-

[1] *Z. Äg.* 53 S. 124f.

[2] *Jahrb. Deutsch. Arch. Inst.* 32 S. 200ff. Vgl. gegen diese Auffassung des Ausdrucks *Arch. Rel. Wiss.* 17 S. 210.

[3] *R. T.* 38 S. 31f.; *Rev. crit.* 7 Aug. 1915.

[4] Lexa *Das Verhältnis des Geistes, der Seele und des Leibes bei den Ägyptern des alten Reiches.* Prag 1918; Guimet *Rev. Hist. Rel.* 68 S. 1ff.; van der Leeuw *Z. Äg.* 54 S. 56ff.

[5] Seligman *A. E.* 2 S. 103ff; Thomas *J. E. A.* 6 S. 265ff.

[6] *Zeitschr. rhein. Volkskunde* 14 S. 3ff.

[7] Wiedemann *Sphinx* 18 S. 167ff. Gegen die Einwendungen von Jéquier *R. T.* 37 S. 129ff. spricht vor allem die Tatsache, daß die Ba-Seele stets männlich aufgefaßt wird. Die für ihre Weiblichkeit angeführte Darstellung zeigt, wie die Varianten (vgl. die Zusammenstellungen von Rusch *Mitt. Vorderasiat. Ges.* 27 S. 27ff.) beweisen, nicht eine menschliche Seele, sondern die Göttin Nut. In Erinnerung an die alte Totenehe wird im heutigen Palästina das Begräbnis eines ledigen Mannes als eine Art Hochzeit gestaltet (Spör und Haddad *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges* 68 S. 246).

kult für ihn zu vollziehen vermochte. Wie wichtig dies erschien, zeigt die flehentliche Bitte eines kinderlos Verstorbenen auf seiner Stele an alle Vorübergehenden, sie möchten für ihn die Formeln hersagen.[1] Auch Osiris war einst das Unglück begegnet, ohne Hinterlassung eines Sohnes zu sterben; er hatte dem dadurch abgeholfen, daß er posthum Isis schwängerte und so Horus erzeugte.[2] — Einen Grabstein aus der Spätzeit, auf dem ein Kind über seinen frühen Tod klagt, besprach Erman[3] im Zusammenhange mit der bekannten Londoner Stele der Ta-Imhetep vom Jahre 42 v. Chr., welche zum Lebensgenuß auffordert, da der Aufenthalt im Totenreiche ein schrecklicher Zustand sei.[4]

IX. **Totenbeigaben.** Als Einführung in die Veröffentlichung eines typischen thebanischen Grabes aus der Zeit Thutmosis' III. schilderte Gardiner[5] eingehend die Anlage der ägyptischen Gräber, die Anordnung ihrer Reliefs, die Speisetafel usw. und die Gedankengänge, welche bei diesen Ausschmückungen maßgebend gewesen seien. In der Frage, ob den Grabreliefs ein wesentlich dekorativer, an das irdische Leben des Verstorbenen erinnernder oder ein magischer, für das Dasein nach dem Tode wichtiger Zweck zukomme, entschied er sich für letztere, bisher wesentlich von Maspero und Wiedemann vertretene Auffassung. Bei der im Totenkulte dauernd unübergehbaren „Königlichen Opfergabenfor-

[1] Spiegelberg *Arch. Rel. Wiss.* 18 S. 594 ff.

[2] Wiedemann *R. T.* 20 S. 134 ff. Der von Spiegelberg *Z. Äg.* 53 S. 94 ff. herangezogene Text über die Geburt des Horus scheint mit der üblichen Fassung der Legende nicht im Widerspruch zu stehen.

[3] *Festschrift Sachau* gewidmet S. 103 ff.

[4] Über diese Gedankengänge und ihre Parallelen in der sonstigen Literatur handelte Becker in *Aufsätze zur Kulturgeschichte* gewidmet E. Kuhn, S. 87 ff.

[5] Davies und Gardiner *The Tomb of Amenemhēt.* London, *Egypt Exploration Fund*, 1915 (vgl. *A. E.* 2 S. 139 ff.; Maspero *Rec. crit.* 7 Aug. 1915; Moret *Rev. égypt.* 1 S. 267 ff.) — Über Grabanlagen im allgemeinen handelte eingehend Capart *Leçons sur l'Art égyptien.* Liège, 1920; über das Königsgrab bis zum Neuen Reiche Moeller in Wasmuths *Monatshefte für Baukunst* 4 S. 89 ff.

mel“[1] nahm er an, diese habe sich anfangs auf ein tatsächliches königliches Begräbnis bezogen, bei welchem der lebende König seinem Vater das Opfer darbrachte. Später sei die Formel von dieser Handlung unverändert auf Privatpersonen übertragen worden. In entsprechender Weise habe man Kapitel aus dem ursprünglich nur für den König geltenden Ritual, das die Pyramidentexte ergäben, im Laufe der Zeit auch für Privatpersonen verwertet und den Ausdruck „Osiris“ von dem König auf seine Untertanen übertragen. Der Hauptgrund, der zu diesen Aufstellungen geführt hat, ist die Tatsache, daß sich in der frühen Zeit Texte über Jenseitsvorstellungen nur für Könige, nicht für Privatleute gefunden haben. Es erscheint aber doch sehr möglich, daß hier nicht eine Verschiedenheit in dem Wiedererweckungsglauben zwischen Herrscher und Volk vorliegt, sondern daß andere Umstände für diesen Unterschied in der Grabausschmückung maßgebend waren. Die Beschränkung auf Angaben aus dem diesseitigen bürgerlichen Leben bei den Untertanen könnte nicht auf religiöse, sondern auf Modegründe zurückgehen, welche umgekehrt die Betonung der magischen Formeln für das Herrschergrab empfahlen. Jedenfalls macht der Umstand, daß, sobald in den Privatgräbern funeräre Texte einsetzen, diese erweisen, daß der Jenseitsglaube für das ganze Volk der gleiche war, es wenig wahrscheinlich, daß für die Vorzeit eine völlig andere Glaubensform vorauszusetzen ist.

Blackman[2] führte aus, daß das ägyptische Grab als Behausung des Ka, der Serdab als Statuenhaus bezeichnet wurde, und besprach die bekannte Tatsache, daß die Augen am Sarge, an den Türstelen usw. als Auslugstellen für den Toten aufzufassen sind. Eine eigentümliche Sitte, welche Junker[3] zu Gizeh beobachtet hatte, stellte Gardiner[4] auch bei einem Grabe der 11. Dy-

[1] Vgl. zu dieser Farina *Sphinx* 18 S. 71 ff.; *Riv. Studi orientali* 7 S. 467 ff. [2] *J. E. A.* 3 S. 250 ff.; vgl. Moret *Z. Äg.* 52 S. 88 f.

[3] *Anzeiger Akad. Wien.* Phil. Kl. 1913 Nr. 14 S. 5 f. (4. Dynastie).

[4] *J. E. A.* 4 S. 29.

nastie zu Theben fest. Hier hatte man die Stele mit dem Namen des Toten und seinem Selbstlobe neben dem Grabeingange angebracht, dann aber ihren Aufstellungsort zugemauert und damit völlig verborgen. In diesem Brauche hat man ein Ergebnis des Kampfes zweier in Ägypten vielfach nebeneinander auftretender Bestrebungen vor sich: des Wunsches, den Namen des Toten zu erhalten, um ihm die Opfer und frommen Wünsche der Nachwelt zu verschaffen, und andererseits der Furcht, seinen Namen preiszugeben, was ihn und die seinem Nutzen geweihten Texte einem Feinde und schädigendem Zauber ausliefern konnte. Das Vermauern der Stele geht damit parallel mit dem Verbergen des Namens eines Uschebti-Inhabers unter der Glasur[1], dem auf formelhaftem Wege gedanklich erfolgten Einfügen, nicht schriftlich Eingraben des Namens in das Amulett des Namensringes usw.

Reichhaltiges Material über Sargformen und Darstellungen, Bestattungsarten, Gräber, Grabbeigaben brachte ein von zahlreichen Abbildungen begleitetes, auf langjährigen Vorarbeiten beruhendes Werk von Valdemar Schmidt.[2] Die Veröffentlichung eines Grabes der 12. Dynastie[3] und die Schilderung der um 1887 erfolgten Erschließung eines unausgeraubten Grabes der 20. Dynastie[4] enthielten interessante Einzelheiten. Über die Beamten des „Ort der Wahrheit" genannten Teiles der thebanischen Nekropole und ihre im wesentlichen den Gräbern und dem Grabkulte gewidmete Tätigkeit handelte Gauthier.[5] In einer kleinen Kammer der 11. Dynastie hinter ʿAbd el Kurna fand sich als Grabbeigabe ein reicher Schatz vortrefflich erhaltener Modelle: Gärten mit Teichen, Obstbäumen und Veranden; der Nomarch, der seine Herde besichtigt; Schlachthäuser; Zimmermannsläden; Webereihöfe; Brauereien; Bäckereien; im Stall gefüttertes Vieh; Fisch- und Harpunenfang-Szenen; Boote usw. Man hatte damit

[1] Maspero *Ann.* 9 S. 285 f.

[2] *Levende og Dode i det gamle Ägypten.* Kopenhagen, Frimodt 1919.

[3] Mace und Winlock *The Tomb of Senebtisi at Lisht.* New York, 1916.

[4] Toda und Daressy *Ann.* 20 S. 145 ff.

[5] *Bull.* 13 S. 153 ff.

dem Toten in plastischer Gestalt zahlreiche der Gegenstände und Gruppen geweiht, die sonst an den Grabwänden in Malerei oder Relief erscheinen.[1]

Petrie[2] gab eine Übersicht über die Entwicklung der Uschebti als Bildnisse des Toten und als dessen Diener. Beachtenswert war der Fund zahlreicher im Sande bei Sakkâra vergrabener Uschebti eines thebanischen Beamten aus der 18. Dynastie, in deren Nähe sich keine Grabanlage befand.[3] Wiedemann[4] führte aus, daß es zwar keine tatsächlichen weiblichen Uschebti gebe, daß die Ägypter jedoch gelegentlich die vier Kuhgöttinnen Isis, Nephthys, Selkit und Neith in ihrer sorgenden Tätigkeit für den Verstorbenen als solche bezeichneten. Zwei Kanopen vom Anfange der Ptolemäerzeit machte Daressy[5], eine Reihe von Grabkegeln Gauthier[6], ein demotisch-griechisches Mumientäfelchen aus dem Jahre 256 n. Chr. Spiegelberg[7] bekannt. Mehrfach haben sich als Grabbeigabe Bälle aus rohgebranntem Nilschlamm gefunden. Derartige Stücke aus etwa der 3. Dynastie enthielten Leinwandreste und Papyrusfetzen und außen eingeritzte Zeichen, die man als das Wort *chetem* „Vertrag" deutete und dementsprechend vorschlug, in diesen Bällen einen Ersatz für Verträge mit den Totenpriestern zu sehen.[8] Der Fund von Büscheln rotbraunen Menschenhaares in entsprechenden Stücken, etwa der 20. Dynastie[9], macht es wahrscheinlicher, daß es sich bei den Einschlüssen um Gegenstände handelt, die das Zusammenbacken des Lehms erleichtern sollten, und daß die scheinbare Inschrift aus zufälligen Kratzlinien sich gebildet hat. Die Bälle kommen außerdem nicht nur in Gräbern vor. Eine lange Reihe derselben mit eingebackenen

[1] *J. E. A.* 6 S. 220 f. [2] *A. E.* 3 S. 151 ff.

[3] Tewfik Boulos und Daressy *Ann.* 19 S. 145 ff. Vgl. die oben S. 457 f. erwähnten thebanischen Funde. [4] *Arch. Rel. Wiss.* 19 S. 201 ff.

[5] *Ann.* 17 S. 31 f. [6] *Bull.* 16 S. 165 ff.

[7] *Z. Äg.* 54 S. 126 f. Weitere derartige griechische Täfelchen bei Allen *Journ. of Philol.* 34 S. 194 ff.; Fox a. a. O. S. 437 ff.; Koennecke *Wochenschr. Klass. Philol.* 31 Sp. 885.

[8] Peet *J. E. A.* 2 S. 8 f., 253 f. [9] Crompton *J. E. A.* 3 S. 128.

kleinen Steinsplittern fand sich Anfang 1907 mit Überresten der Nagadazeit bei der Südostecke der Tempelumwallung von Karnak.[1] Man wird die Kugeln daher am ehesten als Spielbälle aufzufassen haben, wie sie in glasiertem und unglasiertem Ton in Ortsruinen und in Gräbern sich finden. — Ein Grabstein der Spätzeit gewährte ein interessantes Beispiel für die Nachbildung von Denkmälern des Mittleren Reiches bis in junge Zeit hinein.[2]

X. **Magie und Amulette.** Den großen magischen Papyrus Harris behandelte und übersetzte Akmar[3], den magischen Papyrus Salt Nr. 825 Turaeff.[4] Ein demotisches Papyrusbruchstück erzählte von einem Zauberer und zwei Vögeln, ohne daß sich der sonstige Inhalt des Textes feststellen ließe.[5] In Nechepso und Petosiris, die um 150 n. Chr. ein Werk über Astrologie zusammenstellten und als Ägypter gelten, sah Darmstadt[6] nach dem Vorgange von Kroll ein und dieselbe Person. Erman[7] wies darauf hin, daß in einem koptischen Zauberpapyrus des 8. Jahrhunderts n. Chr., welcher Horus an Leibschmerzen erkranken läßt, drei Dämonen Agrippas als Boten zu Isis gehen sollen. Von diesen ist der dritte schneller als der zweite, dieser schneller als der erste, ähnlich wie derartige immer schnellere drei Geister im Faustbuch und sonst auftreten. Das Wort *sphransch*, mit dem die koptische Genesis-Übersetzung die Traumdeuter Pharaos bezeichnet, führte Gunn[8] auf ein ägyptisches *secha-per-anch* „Schreiber des Lebenshauses" zurück; diese Schriftgelehrten hätten sich demnach mit Traumdeutung befaßt. Eine umfassende Arbeit auf dem Gebiete des spätägyptischen Zauberwesens verdankt man Hopfner[9], der in erschöpfender Weise die einschlägigen grie-

[1] Mehrere dieser Stücke sind in meinem Besitze.

[2] Burchardt und Roeder *Z. Äg.* 55 S. 50 ff.

[3] *Sphinx* 20 S. 1 ff. [4] *Zapiski* 9 (1916) S. 231 ff. (Russisch).

[5] Spiegelberg *Z. Äg.* 53 S. 30 ff.

[6] *De Nechepsonis-Petosiridis Isagoge quaestiones.* Leipzig, Teubner, 1916. [7] *Mitt. Vorderasiat. Ges.* 21 S. 301 ff.

[8] *J. E. A.* 4 S. 252; Spiegelberg *Koptisches Handwörterbuch* S. 121.

[9] *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* (Studien zur Paläographie

chischen Papyri der hellenistischen Zeit behandelte. Bei der synkretistischen Gestaltung der damaligen Vorstellungen ermöglicht das Werk wichtige Einblicke in die ägyptischen Gedankengänge in dieser und rückblickend in der älteren Zeit, in welcher die Ausbildung der fraglichen Lehren erfolgte. Für die Erkenntnis der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers: die Formel, das Amulett, die heilige Handlung, im Niltale ist das tief eindringende Werk von grundlegender Bedeutung.

Ein als Schadenabwehrer wichtiger Gott war im Neuen Reiche der jugendliche, kriegerische, vermutlich aus Asien eingeführte Sched, der am Anfang dieser Periode dargestellt wird, wie er von einem Wagen aus einen Löwen bekämpft.[1] Eine aus Theben stammende neu gefundene Stele der 20. Dynastie[2] zeigt ihn als Krieger, der in der Rechten einen Skorpion, in der Linken einen kleinen Schild, eine Lanze und zwei Schlangen trägt. In der saitischen Zeit verschmilzt er mit dem jugendlichen Horus auf den Krokodilen, der in den Händen Löwe, Gazelle, Schlangen und Skorpione hält.[3] Seine Darstellung findet sich bis in die Ptolemäerzeit hinein vor allem auf Stelen, welche neben diesem Horus[4] zahlreiche andere Übel abwehrende Gottheiten zu zeigen und mit weit ausgedehnten Formeln gegen Schlangen und Skorpione bedeckt zu sein pflegen.[5] Seltener sind Statuen mit ent-

und Papyruskunde, hrsg. von C. Wessely, Bd. 21) 1 Leipzig, Haessel, 1921. Ergänzungen dieses Werkes gewährt die von Hopfner (*Über die Geheimlehren von Jamblichus.* Quellenschriften der griechischen Mystik I. Leipzig, Theosophisches Verlagshaus, 1922) mit großer Sorgfalt übersetzte und eingehend erläuterte, zwischen 300 und 304 n. Chr. entstandene Schrift des Jamblichus, welche auch ägyptische religiöse Vorstellungen umzudeuten und in ihr neuplatonisch-mystisches System einzuordnen sich bestrebt.

[1] *Arch. Rel. Wiss.* 17 S. 209 f. [2] Daressy *Ann.* 16 S. 175 ff.

[3] Eine Verschmelzung des Sched mit Amon (21. Dynastie) bei Spiegelberg *Ägyptische Graffiti* S. 75 f.

[4] Ein Text der Ramessidenzeit, der auf die Krankheiten heilenden Formeln des Horus hinweist, bei Spiegelberg *Z. Äg.* 57 S. 70 f.

[5] Ihr bestes Beispiel ist die Metternich-Stele, hrsg. von Golenischeff. Leipzig 1877; zahlreiche Beispiele bei Daressy *Textes et dessins magiques*

sprechenden Inschriften, unter denen das von Daressy[1] veröffentlichte und behandelte stelophore Bildnis des unter Philipp Arrhidäus lebenden Vorstehers der Türhüter des Horus-chent-chati zu Athribis T'et-her-pa-sched am wichtigsten ist. In seiner Inschrift schildert dieser Mann zunächst seine großen Verdienste um die lebenden und toten Falken seines heimatlichen Nomos, ihre Tempel und Gräber, dann stellt er Schutzgottheiten gegen die bösen Tiere dar und verzeichnet lange Formeln, die sich teilweise mit den Metternich-Texten decken, teilweise bisher unbekannt, wenn auch in gleichem Sinne abgefaßt, sind. Eine Fülle von in die Formeln eingestreuten Anspielungen auf bisher nicht aufgefundene Mythen erhöht den Wert der Texte.

Unter Beigabe zahlreicher Abbildungen schildert Petrie[2] die reiche Sammlung von Amuletten in dem University College zu London. Die Skarabäen des British Museums begann Hall[3] zu veröffentlichen; weitere derartige Stücke machten Newberry[4], Nash[5] und A. Grenfell[6] zugänglich. Der Herzenskarabäus der Prinzessin Isis-em-cheb, deren von Nesi-Chunsu usurpierter Sarg sich im Königsschachte von Dêr el bahari fand, wurde bereits von Zoega[7] veröffentlicht.

Amulette, welche im Alten und Mittleren Reiche von Männern, seltener von Frauen auf der Brust getragen wurden, wurden zu-

(Kat. Kairo). Kairo 1903; eingehende Bearbeitung Moret *Rev. Hist. Rel.* 72 S. 213 ff. Ähnliche, aber im einzelnen abweichende Formeln fanden sich auf einer Stele der 19. Dynastie zu Karnak (Daressy *Ann.* 17 S. 194 ff.).

[1] *Ann.* 18 S. 113 ff.; 19 S. 66 ff.

[2] *Amulets.* London, Constable 1914; *Scarabs and Cylinders with Names.* London, Constable 1917. Die Deutung der Zylinder-Inschriften bei Petrie *A. E.* 2 S. 78 ff. verwertet vielfach Vermutungen.

[3] *Catalogue of Egyptian Scarabs I. Royal Scarabs.* London, British Museum 1913.

[4] *P. S. B. A.* 36 S. 170 ff. [5] *P. S. B. A.* 36 S. 278 f. (aus Samaria).

[6] *J. E. A.* 2 S. 217 ff.; *A. E.* 3 S. 22 ff.; *R. T.* 37 S. 77 ff. Zur Deutung ägyptischer Anschauungen wurden der Astralleib, psychische Phänomene, Spiritismus usw. herangezogen; Aufschlüsse über einschlägige Fragen seien von mediumistisch begabten Persönlichkeiten zu erhoffen.

[7] *De origine Obeliscorum* S. VII. Vgl. Daressy *Ann.* 20 S. 17 ff.

sammengestellt[1], frühsaitische Anhängsel in Gestalt von Sechet-Masken, Fliegen, Widderköpfen geschildert[2], Amulette in der Form des Anhängsels *āper* und in der des *menàt* veröffentlicht.[3] Letztere trugen als Krönung den Kopf einer Löwin, also der Tefnut, und eines menschengestaltigen Gottes, vermutlich des Onuris, der in Sebennytos mit Tefnut vereint erscheint. In dem Zeichen des Lebens sieht man im allgemeinen ein Bild des Strickes, den sich der Ägypter um den Leib band, und damit ein Knotenamulett. Im Gegensatz zu dieser, Ref. immer noch am ansprechendsten erscheinenden Deutung faßte Jéquier[4] das Zeichen als ein Bündel von Zweigen oder Wasserpflanzen, das seinem Träger als Talisman gedient habe, auf.

Nachtrag.

Eine für weitere Kreise bestimmte Übersicht über die Entwicklung der Ägyptologie und ihrer verschiedenen Forschungszweige: Schrift, Sprache, Geschichte, Religion, Literatur, Kunst, Sitten, unter besonderer Betonung der deutschen Arbeiten gab Sethe.[5]

[1] Miß Murray *A. E.* 1917 S. 49 ff.

[2] R[ansom] *Bull. Metrop. Mus. of Art* 10 S. 117 ff.

[3] Nash *P. S. B. A.* 36 S. 250 f.; 37 S. 146 f.

[4] *Bull.* 11 S. 121 ff.; *P. S. B. A.* 39 S. 87 f. Vgl. dagegen Bissing *Z. Äg.* 57 S. 137.

[5] *Die Ägyptologie* (Der Alte Orient 23. Heft 1). Leipzig, Hinrichs, 1921.

III Mitteilungen und Hinweise

Weiteres zu dem Diebszauber Archiv XVI 122ff.

In meinen Ergänzungen zu den ersten Ausführungen über das hellenistische Ordal, bei dem einem Dieb das Auge mißhandelt wird, hatte ich auf eine Stelle bei Thiers *Traité des superstitions* hingewiesen[1], worauf gleichzeitig auch von anderer Seite aufmerksam gemacht wurde.[2] Ich bin nun in der Lage, die Quelle von Thiers nachzuweisen. Delrio sagt nämlich in seinen *Disquisitiones magicae*[3]: *Item, leguntur septem Psalmi cum Letaniis: hinc sequitur oratio terribilis ad Deum patrem, etc. hinc exorcismus in finem: denique formatur figura circularis cum barbaris nominibus, et in medio pingitur oculus, tum clavus aeneus certorum laterum, oculo infigitur malleo cypressino, et dicitur certus ex Psalmis versiculus: sic furi oculum putant excuti.* Ein flüchtiger Vergleich mit den Worten von Thiers zeigt, daß er einfach diese Vorlage übernommen und übersetzt hat, wie er überhaupt viel aus Delrio schöpfte.

Ähnlich, aber mit einigen bei Delrio fehlenden Angaben schildert das Verfahren Wier[4]: *Ex oculo excusso sic fur cognoscitur. Primum leguntur septem Psalmi, cum Letania: deinde formidabilis subsequitur oratio ad Deum patrem et Christum, item exorcismus in furem: hinc in medio ad oculi similitudinem vestigio, figurae circularis nominibus barbaris notatae, figitur clavus aeneus triangularis, conditionibus certis consecratus, incutiturque malleo cypressino, et dicitur: Iustus es Domine, et iusta iudicia tua. Tum fur ex clamore perditur* (lies: *prodetur*). (*Ps. 118* [vielmehr *119, 137*].)

Noch genauer schildert den Vorgang Joh. Christ. Frommann im *Tractatus de Fascinatione novus et singularis*[5]: *Spoliant autem maleficio excussionis et divisionis oculi. Beneficium excussionis et divisionis in iure bene apud creditorem, sed male apud debitorem, cum actu afficitur, audit: longe peius excussionis et divisionis illud maleficium, quo (non omnes, sed eos, qui spreto septimo Decalogi praecepto bona proximi rapiunt) fures Cacodaemon in natura angit. Magi subsidiarias ad hoc operas conferunt hoc modo, quem tradit Wierus lib. 5 cap. 5 § 7* (folgt die obige Stelle). *Alios sequenti modo ceu maxime experto uti accepi, quo quidem non oculus ex-*

[1] *Archiv* XVIII 586. [2] Ebenda 587.
[3] Ed. 1606 II 263 (lib. III pag. II, quaest. IV, sect. IX).
[4] *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis Libri sex.* Basel 1577 Sp. 524 (lib. V c. 5). [5] Nürnberg 1675, 768f.

cutitur, oculo tamen dolor maximus, donec ablatum a fure restituatur, incutitur, et beneficium visus adimitur: albumini ovo conquassato carbonem quercinum miscent, quo in charta vel in assere oculum (vel quasi) hunc in modum pingunt, postea acum etc. Orationem Dominicam et sequentem ter certis legibus recitant: O Herr Jesu Christe der du ein gerechtes Gericht gefället hast / durch deinen Diener Josua in der Stadt Jericho von dem Diebstahl Ochis[1] / verleihe daß dieser Dieb / so das genommen hat / solche Pein leide an seinen Augen / und sehen darinnen, so lange etc. *Sed modus hic est absurdus, impius, magicus et Diabolicus. Absurdus, quia albumen ovi, carbo quercinus et acus in absentes agendi virtutem nullam habent; verba autem tam sacra quam profana virtute physica plane carent: Impius, tum quia peccatum est in abusu sacrorum verborum magice applicatorum, tum quia totum orationis verae indoli contrariatur: quippe vera oratio ulciscendi studium et animi perturbationem horret. Deoque soli vindictam, qui eam in hoc seculo retribuit, per iudices vicarios suos, relinquit: Magicus, quia magorum est ex pacto seu explicito seu implicito, absonis et absurdis, nullam ex se ad determinati effectus productionem vim habentibus uti, ut vanas observantias sectari: Diabolicus est, quia solus Diabolus totum excussionis oculi actum ad magi voluntatem Deo iustis de causis in furis poenam permittente absolvit. Quomodo autem ipse Daemon oculum excutiat, et dolores inferat, obscurum primo limine videtur, sed si potentiam eius corpora loco suo, permissione data, movendi spiritualem considerabimus, movendo humores, partesque iis implendo continui solutionem, adeoque dolorem, tandem oculum vi validissima a partibus, quibus coniungitur, separando, excussionem fieri posse negari nequit.*

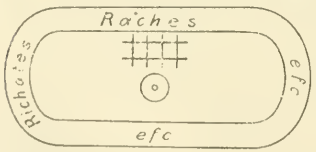

Fig. 1

Frommann gibt auch die nebenstehende Figur, mit der das Zauberverfahren vorgenommen werden soll. Vor allem aber gibt dieser Text ein den ältesten Formen des Ordals entsprechendes Bild, das so weit dem griechischen Vorgänger der hellenistischen analog ist, daß dem Auge des Diebes Schmerzen bereitet werden sollen, es aber nicht gleich ausgeschlagen wird. Gleichzeitig zeigt das Gebet, daß wir es offenbar auch mit einem in kirchlichen Kreisen heimischen Ordal zu tun haben, das nur durch einen Zufall in den Sammlungen der bei Gottesurteilen üblichen Formeln und Zeremonien fehlt, denn dieses Gebet, leider nur Fragment, ist durchaus den dort aufgezeichneten parallel.

Eine ganze Reihe Formulare zum Vollzug der gleichen Zauber-

[1] Achan vgl. Jos. 7, 13—25.

handlung hat A. C. Bang aus Norwegen veröffentlicht.[1] Aus diesen sei hier ein besonders instruktives Beispiel abgedruckt[2]: *Hvorledes du skal slaa Øiet ud paa en Tyv. Først da skal du lade slaa en Nagle af Kobber, og hver Gang skal du lade hannem sla 3 Slag i Fandens Navn, og han skal slaaes med 3 Egger eller Stinder. Siden skal du laegge Naglen under Kirke-Syllen udi 3 Søndage og tag saa Sind of Sølv og det hvide af et Aeg og bland det tilsammen. Og dermed skal du skrive Aegget paa Veggen og skrive disse Ord omkring: Balam + Nabat + Apasia og saet denne Figur: Og det skal skrives med en Fjer af den venstre Vinge paa en Gasse. Tag saa en Nagle af Kobber, som er slagen om Søndags Morgen, førend Solen gaar op. Og slaa siden Naglen i det Øie, sam staar for dig paa Veggen og lad sidde hannem saa laenge, du manen. Og førend du begynder at mane, da laes disse efterskrevne Davids Salmer:*

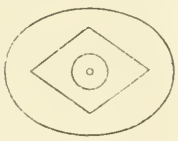

Fig. 2

Den første: Ak Herre, straf mig ikke i din Vrede (Ps. 6, 2).

Den anden: Gud forbarme dig efter din Miskundhed (Ps. 51, 3).

Den tredi: Ak Herre, hvi ere mine Fiender saa mange (Ps. 3, 2). *Hvilke du selv kan finde udi Davids Salmer, og de skal laeses 3 Gange.*

Saa følger Besvergelsen.

Jeg førmaner og besverger Eder J Daevle, alle som regjere i Øster, Vester, Sønden og Norden, ved Gud Fader, Søn og ved Gud den Helligaand, ved Himmel og Jord og ved alt det, som er derudi, ved de hellige Engle, ved alle Guds Confessoris og Bekjendere, ved de hellige Martyrer, og Martyrinder, ved den hellige Skriftes Krafts Fuldkommenhed og Udrettelser, ved disse 3 Davids Salmer, som nu 3 Gange ere oplaeste for Eder, at naar jeg nu slaar paa denne Kobber-Nagle, som jeg haver faestet i dette Øie, som staar skreven paa Veggen, at J da strax endeligen uden Afladelse udstyrter og udvaelter den Tyos Øie, som haver staalet.[3] *Dette efter-*

[1] *Hekseformularer og Magiske opskrifter.* (*Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiania* 1901 II. Historisk-filosofisk Klasse No. 1.) Christiania 1902, 647 ff. No. 1376a—i.

[2] A. a. O. 650 nach 4 Hdd. von 1700 bis 1850.

[3] Aus Hd. Z. bemerkt Bang: *hvori enkelte uraesentlige formelle Afvigelser, fortsaetter herspaa: In Novalni Patri filii et Spiritus Sangti Math. Marcum Luc. Johannes deus omni potens Deus victor Diaboli Christus piator Christus regnat Christus manet et internum Deus in Nomine tuo Saturne facit in virtute tua Gudicii Jene . . . J N N adskillige Aendringer, dog uden vaesentlig Betydning. Latinen i Slutningen lyder saa: In Nomine Patris et file et Spiritus Saniti Ste Mathaeus Markus Lukas og Johannes Deus Anip licus Deus Vilto Dable Christus Manet et Joerum Deus in uvanin Tu at Salem Fastet in Vertel ora Zua*

naevne hver ved sid Navn, vaere sig Penge, Klaeder eller andet og hvad Sort (det) vaere kan, som Tyven haver staalet fra den Mand eller 1 Kvinde, Karl eller Pige, — navngives ved sit Navn.

Fader S. og H. aand.

Auch in diesem Formular finden wir die kirchlichen Formeln, die auf den Gebrauch im Rahmen der offiziellen *iudicia Dei* hindeuten. Daß das Verfahren auch in Dänemark bekannt war, geht aus Holbergs Schriften hervor.[1] „Eine wichtige Kunst ist auch die, einen Dieb zu veranlassen, daß er gestohlenes Gut wiederbringe, er verliert zur Strafe ein Auge."[2] „Es sollen die Schmiede es besonders verstanden haben, den Dieben ein Auge auszuschlagen."[3] Ferner sagt Meyer[4]: „Noch im vorigen Jahrhundert trieb man auf Island Keile in den Kopf eines sogenannten Thorhammers, um so einem Diebe das Auge auszuschlagen, oder ihn zu zwingen, das Gestohlene zurückzubringen." Im ganzen Norden war also die Kunst weit verbreitet.

Durch G. Freytags Bilder aus der deutschen Vergangenheit[5] wurde ich ferner auf eine Stelle in Petersens Lebensbeschreibung[6] aufmerksam, die eine interessante Anwendung des Ordals in der Nähe von Eutin am Ende des 17. Jahrhunderts berichtet: „Ich war aber nicht lange in meiner Hof-Praedicatur (zu Eutin) gewesen, so begab sichs, daß einem Cammer-Juncker bey 500 Thaler aus seiner Cammer gestohlen wurden, welcher, damit er zu seinem Gelde wieder käme, zu einem Erb-Schmied nach dem Dorffe Zernikaw hingieng, um den Diebe das Auge ausschlagen zu lassen. Und damit es der Schmied desto eher tun möchte, so läst er ihm durch einen Einspänder[7] sagen, daß der Bischoff, welches doch nicht wahr war, solches haben wolte. Derselbige, wenn er solches Werck verrichten will, muß 3 Sonntage nach einander einen Nagel verfertigen, und am letzten Sonntag solchen Nagel in einen darzu gemachten Kopff hinein schlagen, worauff dann dem Diebe, wie sie

---

Diiii Jen. Her foreskrives ogsaa, at disse Djaevlenavne skal skrives rundt Viet: Balom + halfa + Asio + Alinta + ligagarie Mantonie Akalib Trinus etu omni Cilli Mus Alde Nabon + bilial + Sadro + Asharo + go.

[1] B. Kahle *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 1905, VIII, 1, 716.

[2] Vgl. *Den danske Skueplads eller Holbergs Comedier,* udg. ved. F. L. Liebenberg, 4de Oplag, Kjøbenhavn 1893, 315 b. 317 b. vgl. 319 a. udg. Peder Paars Kjøbenhavn 1902, 145.

[3] Vgl Werlauff *Historiske anteguelser til Ludwig Holbergs atten første lystspiel,* Kjøbenhavn 1858, 494 Anm. 120 vgl. 164 Anm. 63.

[4] *Mythologie der Germanen* 1903, 359.

[5] A. a. O. IV [15], 57 (Auszug).

[6] *Lebensbeschreibung Johannis Wilhelmi Petersen,* der heil. Schrifft Doctoris, vormahls Professoris zu Rostock etc. [2] 1719. 40 – 43, § 13 ([1]1717).

[7] Berittener Söldner, welcher keinen reisigen Knaben hatte; im Frieden Gensdarm (Freytag).

sagen, das Auge ausfallen muß. Er muß auch Mitternachts aufstehen, und rücklings nach der Hütten, die er neu im freyen Felde aufgebauet, hingehen, und bey dem neuen großen Blasbalg treten, wozu sich 2 große höllische Hunde finden, und ihn ziehen, und das Feuer damit aufblasen. Als solches am ersten Sonntage geschehen, kamen zu mir Leute aus dem Dorffe Zernikaw und klagten, wie sie im gantzen Dorffe keine Ruhe gehabt hätten für dem erschröcklichen Geheul, das sie unter dem Schmieden gehöret hätten, ich solte es doch dem Hertzog kund thun, daß er solches böse Werck stöhrete. Ich sprach: das wären große Dinge, die sie sagten, und fragte sie ernstlich, ob es sich auch also verhielte? sie antworteten: das gantze Dorff könne zeugen, und der und der Einspänder wäre beym Schmiede gewesen, und hätte den Schmied darzu vermögt. Worauff ich zum Bischoff gieng, bey welchem eben der Cammer-Juncker stund, und sagte: ich hätte wohl etwas in Geheim zu reden, davon der Cammer-Juncker nicht eben jetzo wissen sollte. Als ichs nun erzehlet, entsetzte sich der Bischoff, und erkundigte sich der Sachen, und erfuhr, daß sich alles also verhielte, und daß der Einspänder solches in des Bischoffs Nahmen dem Schmied anbefohlen hätte. Da ließ mich mein Herr holen, und fragte: was bey der Sachen zu thun wäre? ich antwortete, weil es öffentliche böse Dinge wären, darzu der Bischöffliche Nahmen wäre mißbrauchet worden, so muste auch die aufgebauete Hütte, die dem Teuffel zu Ehren aufgebauet wäre, in dem Nahmen Gottes zerstöret werden, welches auch applaudiret ward. Darauf fuhr ich hin, und die Knaben aus der Schule, und die Edel-Pagen, und viel Edelleute ritten mit hin, um das Werck des Teuffels zu verstöhren. Es war der Schmied schon weggelauffen, seine Frau aber kam und bat um den neuen Blaßbalg, und um das eiserne Geräthschafft, daß es ihr doch möchte gelassen werden. Ich aber sagte: sie solte sich schämen solches zu begehren, und das, was der Teuffel in seiner Hand gehabt hätte, unter ihren Sachen zu dulden. Worauf sie zu bitten aufhörete. Die Edel-Pagen aber und andere nahmen Feuer und verbrandten die Hütte, und den Blaßbalg, und schmissen das Eisenwerck in ein tieff Wasser, welches bey dem Dorff ist. Es kamen aber einige Kauff-Leute von Hamburg gefahren, die dieses mit ansahen, und meine Rede, die ich that, mit anhöreten. Es war eben in der Weyhnachts-Zeit, so nahm ich den Spruch: Siehe! eine Hütte Gottes bey den Menschen, und erklährete ihn kürtzlich, sagte aber gleich in der Application, jetzo aber mag ich wohl sagen: Siehe! eine Hütte des Teuffels bey den Zernikawern. Diss ist der Ort, wo vormahls der Abgott der Hollsteiner, der Zernebog geheißen, ist geehret worden, der sich jetzo wieder einnisteln wolte, aber doch auf Befehl des Bischoffs ist verstöhret worden. Ich that auch vorher bey der Catechismus-Lehre,

die ich mir selbst freywillig aufgeleget, weil der alte Pastor sich solches weigerte, in der Stadt-Kirche, wohin der Hertzog mit der Hofstadt hinab zu fahren pflegte, eine nachdrückliche Rede bey dem fünfften Geboth, und sagte: Daß der Dieb, der dem Cammer-Juncker die Gelder gestohlen hätte, bey Hofe seyn müste, auch wohl einige Muthmaßung vorhanden wäre, wer es seyn müste. Er solte solches Geld mir bringen, ich bezeugete hiermit vor Gott, daß ich ihn nicht verrathen wolte, es solte mir genung seyn, daß der Dieb von der Sünde los würde, und der, dem es gestohlen, zu seinem Haab und Guth wieder käme. Es hat der Dieb auch des Nachts solches Gestohlene bey meinem Hause auf den Kirch-Hof wieder bringen wollen, hat aber nicht gekonnt, weil der Cammer-Juncker seine Leute des Nachts bestellt gehabt den Dieb zu fangen, und also hat er selbst verwehret, daß ers nicht wieder gekriegt. Der Bischoff aber war zornig auf den Cammer-Juncker, der vom Hofe weichen muste. Und ob er mir zwar dräuen ließ, daß ich ihn in der Predigt beschimpffet hätte, da ich sagte, daß sein Name, welchen der Schmied bey dem Actu nennen muß, als der ihn darzu requirieret hätte, in der Hölle den Teuffeln bekannt wäre, er solte zusehen, daß er nicht gar dahinein käme; ich aber habe nach seinem Dräuen nichts gefragt, sondern mich auf meinen Gott verlassen, und auf mein Ammt, welches er mir zu straffen die Gottlosen befohlen hatte."

Das oft erwähnte Vernageln eines Diebes ist offenbar nur eine Abart dieses Ordals. Dafür nur ein Beispiel. Boissard erzählt[1]: *hic addam quod gestum esse audivi a viro nobili ut furtum incogniturn retegeret: famulum habuit stabularium juvenem, satis rusticum qui Domini cubiculum ingressus ut ab eo aliquid posceret, scyphum deauratum ex abaco sustulit absente Domino insciisque omnibus, furtumque fimo stabuli abscondit. cum paulo post instante cena diu quaesitus non inveniretur scyphus, neque furti auctor cognosceretur, Dominus iussit omnes famulos in unum locum se conferre, secedensque in conclave, murmuratisque verbis quibusdam et adplicato clavo ferreo characteribus designatis tribus mallei ictibus adhibitis totidem vulnera capiti inflixit stabularii absentis.* Auch dieses Verfahren ist offenbar dem oben geschilderten aufs nächste verwandt.

Wie man sich wissenschaftlich die Wirkung zu erklären suchte, das geht aus einer Stelle bei Paracelsus hervor, der schreibt: „In solcher Art und auf solchem Grund praktizieren die Bildzauberer: sie malen ein Bild an die Wand und schlagen einen Nagel hinein. Ein Gleiches tut der Glaube, der schlägt einen unsichtbaren Nagel in den siderischen Menschen, es wendt es denn Gott ab."[2]

---

[1] *De divinatione,* Oppenheim 1615, 50 vgl. *Archiv* XVIII, 346f.
[2] *De causis morborum invisibilium* Lib. I.

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu dem Zitat in dem byzantinischen Formular bei Vassiliev[1], in dem Judas erwähnt ist. Noch im Geistlichen Schild 158. 159 und im Albertus Magnus III, 52. 53[2] im Diebsbann, bei dem Nägel aus einer Totenbahre oder Hufnägel bei Sonnenaufgang in einen Birnbaum einzuschlagen vorgeschrieben wird, heißt es in einem Segen:

Es soll dir so wider und so weh werden nach dem Menschen und dem Ort,
da du gestohlen hast, als dem Jünger Judas war, da er Jesum verraten hatte . . .[3]

Wie das Ordal mit Käse und Brot eine Jahrtausende lange Entwicklung aufweisen kann und aus einer zeitweise kirchlich anerkannten Praxis zur weithin verbreiteten abergläubischen Formel und Handlung heruntersank, die von der Kirche eifrig verfolgt wurde, so ging es offenbar auch mit dem Ausschlagen des Diebsauges, dessen Geschichte nun klar vor uns liegt. Die Vermutung eines kirchlichen Gebrauchs des Ordals kann sich natürlich nur auf die ursprüngliche Form beziehen, die nicht ein Ausschlagen des Auges, sondern nur die Bewirkung von Schmerzen und Tränen desselben erzeugen sollte. Die andere, spätere Form gehört wohl dem richtigen Zauber an und ist eine weitere Ausgestaltung.

Luxemburg Adolf Jacoby

Königswahl in Indien

(Vgl. oben Bd. 20, 37 f.)

Über die von Greßmann erwähnte Königswahl durch einen Elefanten oder einen Phussa-Wagen in Indien haben ausführlich gehandelt namentlich C. H. Tawney *Some Indian Methods of electing Kings* (*Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1891* p. 135—138); J. J Meyer in der Einleitung zu seiner Übersetzung von Daṇḍins Daśakumāracaritam S. 94 Anm. und in seinen Hindu Tales, London 1909, S. 131; Edgerton *Pañcadivyādhivāsa or Choosing a King by Divine Will* (*Journal of the American Oriental Society* 33, 158—166) und J. Hertel, Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung, Leipzig 1914, S. 373 f. Vgl. auch V. Chauvin *Bibliographie des ouvrages Arabes* VI, 75 *(Choix d'un roi)* und Rückerts Gedicht 'Der Elefant als Kurfürst' (Gesammelte poetische Werke III, 358):

[1] *Archiv* XVI, 125.

[2] Albertus Magnus war schon zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges bekannt. Der Glaser Lorenz Fritsch in Straßburg verzeichnet das Buch im Inventar seiner Bibliothek um 1625; vgl. *Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens* XIII, 1897, 220 im 1. und 2. Katalog.

[3] Losch *Württembergische Vierteljahrshefte f. Landesgeschichte* XIII, 1890, Stuttgart 1891, 200 Nr. 215.

In einem weit von hier entfernten Königreich
Sind Bräuche, unseren Gebräuchen wenig gleich.
Wenn dort ein König stirbt, setzt man auf dessen Thron
Den Würdigsten, der lebt, nicht des Gestorbnen Sohn.
Doch traun die schwere Wahl sich selbst nicht zu die Wähler,
Sie lassen einem sie, der übt sie ohne Fehler.
Der Königselefant, geschmückt wie sich's gebührt,
Wird durchs versammelte Gedräng der Stadt geführt.
Vor wem er nun sich neigt, und lässet ihn aufsteigen,
Der ist als Fürst gezeigt und wird als Fürst sich zeigen.
Nie hat das kluge Tier geirrt sich in der Wahl,
In der die Menschen hier sich irrten manches Mal.

Woher Rückert seine Kenntnis von der Königswahl durch einen Elefanten 'in einem weit von hier entfernten Königreich' (Indien?) schöpfte, ist mir nicht bekannt. War seine Quelle die Erzählung von dem König, der sein Reich und Gut und Weib und Kinder verlor und sie von Gott wieder erhielt in 1001 Nacht (Habicht 14, 161; Henning 19, 29)? Hier ist jedoch der König einer Stadt gestorben, ohne einen Sohn zu hinterlassen, während bei Rückert von einem Sohn des Gestorbenen die Rede ist, an dessen Stelle der Würdigste, der lebt, auf den Thron gesetzt wird. Von den hierhergehörigen indischen Erzählungen, die Tawney und andere ans Licht gezogen haben, konnte Rückert noch keine Kenntnis besitzen. Aber auch in diesen ist die Situation in der Regel dieselbe, wie in der aus 1001 Nacht angeführten Erzählung.

Bemerkenswert ist nun, daß der Elefant in Indien als 'Kurfürst' zwar häufig, öfters aber nicht allein als solcher auftritt. Der Elefant ist nur eines von den fünf '*divya*', mit deren Hilfe nach dem Tode eines sohnlosen Königs die Wahl eines passenden Nachfolgers herbeigeführt wird. Das Wort *divya* bedeutet 'Gottesurteil', in unserem besonderen Falle 'das, was ein solches Gottesurteil kund tut' (so Joh. Hertel; Tawney: *instrument of selection*). Die fünf *divya* sind, außer dem Elefanten: das Pferd, der Wasserkrug, der Yakschweif (Fliegenwedel) und der Sonnenschirm. Der Elefant grunzt beim Anblick des zu Erwählenden und hebt ihn auf die Schulter, das Pferd wiehert, der Krug begießt den Mann mit dem Weihwasser, das bei der Königsweihe erforderlich ist, der Yakschweif befächelt ihn, der Sonnenschirm stellt sich über ihn. So oder ähnlich wird die Königswahl in mehreren indischen Erzählungen geschildert.

Was das Wiehern des Pferdes betrifft, so erinnert Tawney an die Wahl des Darius zum König der Perser nach Herodots[1]) Erzählung,

[1] Die List des Oibares bei Herodot 3,85 erinnert an einen Vorgang beim indischen Roßopfer (Aśvamedha). 'In Indien brachte man beim Roßopfer den jungen Hengst zum Wiehern, indem man ihm Stuten zeigte. Wahrscheinlich liegt dabei die Provokation eines günstigen Orakels vor, ein Prototyp der List, die Darius zum Könige machte.' J. von Negelein *Das Pferd im arischen Altertum* S. 15; *Zeitschr. des Ver. für Volkskunde* XI, 409.

und er meint, diese Erzählung mache es wahrscheinlich, daß in Persien ein der indischen Königswahl ähnliches Verfahren bestanden habe. Auch in Indien, fährt Tawney fort, scheint es gelegentlich vorgekommen zu sein, daß man sich bei der Königswahl nicht an einen Elefanten, sondern an ein Pferd wandte. Diese Annahme wird, meint er, bewiesen durch eine Stelle in der Erzählung vom Pratyeka Buddha Karakaṇḍu (ins Deutsche übersetzt von Charpentier, Paccekabuddhageschichten, Upsala 1908 S. 155). Wenn es hier heißt, daß das Pferd zu dem außerhalb (der Stadt Kañcaṇapura) schlafenden Karakaṇḍu schreitet, ihn von links nach rechts umwandelt und dann stehen bleibt: so will Tawney aus dem Wörtchen 'außerhalb' *(bāhiṃ)* eine weitere Ähnlichkeit zwischen dem indischen und dem von ihm vorausgesetzten persischen Brauche erschließen. Wird doch von Herodot erzählt, daß von den Verschwörern derjenige das Königreich haben sollte, dessen Pferd zuerst wiehern würde bei Sonnenaufgang vor der Stadt (*ἐν τῷ προαστείῳ*).

Nach Tawney bestand also ein indoiranischer Glaube, wonach man dem Pferde die Fähigkeit zutraute, nach dem Tode eines sohnlosen Königs einen würdigen Nachfolger zu finden. Was Indien betrifft, so glaube ich in der Tat, daß hier das Pferd älter ist als der Elefant, daß das Pferd vom Elefanten verdrängt worden ist. Eine Erinnerung an den alten Zustand ist geblieben; denn in mehr als einer Erzählung tritt das Pferd neben dem Elefanten, einmal sogar ohne diesen auf. Und zu allen Zeiten galt das Pferd vor anderen als ein weisendes Tier als Orakelspender (v Negelein, Das Pferd S 15 und in der Zs. des Vereins für Volkskunde XI, 406 ff.; zuletzt hierüber R. Stübe in der Philologischen Wochenschrift 1921 S. 1173 f.). So in Indien: wenn der Ton zum Agnicayana gegraben wird, erwartet man von dem voranschreitenden Pferde das Zeichen, wo gegraben werden soll (A. Hillebrandt, Ritual-Literatur S. 162. 183).

Nach Lüders (bei Greßmann oben 20, 38) wäre der Elefant ein Ersatz für den älteren Phussa-Wagen *(phussaratha*, etwa Fest- oder Staatswagen, im Gegensatz zum Kriegswagen; vgl. den *puṣyaratha* — so zu lesen! — Rāmāyaṇa II, 26, 15). Mithin hält auch Lüders das Auftreten des Elefanten bei der Königswahl für verhältnismäßig spät. Der Phussa-Wagen scheint nur in Pālischriften vorzukommen (in mehreren Jātakas, sowie in der Rasavāhinī II, 1, 54 ff. = Paramatthadīpanī III S. 74); aus der übrigen Literatur ist er bisher nicht nachgewiesen worden. Der Hergang bei der Wahl durch den Wagen wird in den Quellen überall in fast gleicher Weise beschrieben. So heißt es in der Geschichte vom König Nandi (Rasavāhinī II. 1): Der König von Benares ist gestorben und hat nur eine einzige Tochter, keinen Sohn, hinterlassen. Da beschließt man, den Festwagen auszusenden. Vier Pferde von der Farbe der Blätter weißer Lotus-

blumen werden angeschirrt, und die fünffachen Embleme der Königswürde (weißer Sonnenschirm, Schwert, Diadem, Schuhe, Fliegenwedel) werden auf den Wagen gelegt; dann läßt man den Wagen frei und hinterher die Musik aufspielen . . . Der Wagen fährt mit Zukehrung der rechten Seite um den Jüngling (Nandi) herum und bleibt, zum Einsteigen bereit, stehen.

Halle a. d. S. Th. Zachariae

Form und Stil der Texte der griechischen Fluchtafeln

Die meisten Verfluchungsformeln[1] können auf folgende Haupttypen zurückgeführt werden. Typus 1: der Name (oder die Namen) des Gegners (oder der Gegner): W. 1—39; Aud. 14 B, 45—46, 53—67, 71, 80, 88, 90, 123, 200—207. Typus 2: der Name des Gegners und der Hinweis auf die Verfluchung: W. 40 (*Τελωνίδην καταδῶ*), vgl. auch W. 41—46 u. a. Typus 3: der Hinweis auf die Verfluchung (*καταδῶ*). Typus 4: die Formel enthält, außer dem Namen des Gegners, den Hinweis auf die Verfluchung und den Namen des Fluchenden: W. 100, 4—5: *καταδῶ αὐτοὺς ἐγὼ Ὀνησίμη*. Typus 5: die Formel enthält den Namen des Feindes, den Hinweis auf die Handlung und außerdem den Namen eines Gottes oder Dämons, welcher den Fluch vollziehen soll. Aud. 68 A 1—3: *καταδῶ Θεοδώραν πρὸς τὴν παρὰ Φερεφάττῃ καὶ πρὸς τοὺς ἀτελέστους*, vgl. ib. 68 B. 4—6; 72; 74; 75 A; W. 85 a usw. Typus 6: zu den oben erwähnten Bestandteilen kommt noch der Name des Fluchenden hinzu: Aud. 2 A 1—11. Typus 7: die Formel enthält die Anrufung der Gottheit, die Bitte, den Gegner zu verderben und den Namen des Letzteren: Aud. 50, 1—4: *Ἑρμῆ κάτοχε καὶ Φερσεφόνη κατέχετε Μυρρίνης . . . σῶμα καὶ ψυχὴν κτλ.*; vgl. auch weitere Zeilen derselben Inschrift und W. 89 a 1—2; 100, 8—10 usw. Typus 8 unterscheidet sich von dem vorhergehenden nur dadurch, daß er anstatt einer direkten Bitte an die Gottheit (in 2. Person der Verbalform) den Ausdruck des Wunsches (in 3. Person) enthält, also z. B. statt *κατάδησον — καταδεδέσθω*, vgl. Aud. 38, 6—10. Typus 9: außer der Anrufung der Gottheit finden wir hier noch Hinweis auf die Bitte an den Gott: W. 100, 11—12 (*Ἑρμῆ καὶ Γῆ, ἱκετεύω ὑμᾶς τηρεῖν ταῦτα*), vgl. Aud. 38, 10 ff., 30 ff. Typus 10: die Formel besteht nur aus der Verwünschung und dem Namen des Feindes, etwa: NN *ἀτελὴς εἴη*: Aud. 68 A 3—7, 92 B 1—3, 6—8; 208, 5—14; 302, 1—3. Typus 11: es kommt noch der Name der Gottheit hinzu, etwa: NN *πρὸς τὸν Ἑρμῆν καταδεδέσθω*, vgl. W. 107 a 1—2. Typus 12: hier finden wir die Anrufung der Gottheit, den Hinweis auf die Verfluchung

[1] Abkürzungen: W = Wünsch *Defixionum tabellae Atticae*, B. 1897; Aud. = Audollent *Defixionum tabellae* Par. 1904. Der vorliegende Aufsatz ist ein Auszug aus einem größeren Werke, das in russischer Sprache erschienen ist (*Defixionum tabellae*, Charkow 1918).

und den Namen des Feindes, z. B.: *Δέσποτα κάτεχε, καταδηνύω Διοκλῆ* (W. 94, 1—3). Typus 13: neben der Gottesanrufung steht nochmals der Name der Gottheit, die den Fluch vollziehen soll: W. 10 a 1—2: *Ἑρμῆ χθόνιε, καταδεδέσθω Π. πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν χθόνιον κτλ.* Typus 14: äußerlich ähnlich dem Typus 5, nur wird hier von der fluchenden Person nicht der Feind, sondern der Geist des Verstorbenen oder sonst ein Dämon beschworen; etwa: *ἐξορκίζω σε, νεκυδαίμων ἄωρε . . . κατὰ τῶν κραταίων ὀνομάτων κτλ*, vgl. Aud. 237, 1—2; 240, 18—20. Typen 15—17 sind Vergleichungsformeln: im Typus 15 steht in der Apodosis ein Wunschausdruck (in 3. Person), in Typus 16 finden wir eine direkte Bitte an die Gottheit und im Typus 17 — eine unerfüllbare Bedingung. Zum Typus 15 gehören Aud. 68B 1—4: 2[illegible], 16—18; W. 67a 8f., 105b; zum Typus 16 — Aud. 241, 15—18. Zum Typus 17 möchte ich Aud. 52, 7—9 rechnen: *καὶ ὁπόταν οὗτοι* (scil. *οἱ ἰύνγες*) *ταῦτα ἀναγνῶσιν, τότε Κέρκιδι* (*Κέρκιν*?) *καὶ τὸ φθέγξασθαι* (d. h. nimmer). Eine defektive Form der unerfüllbaren Bedingung sehe ich in Aud. 43—44, 1—2: *ὅταν σύ, ὦ Πασιάναξ, τὰ γράμματα ταῦτα ἀναγνῷς*, wo der Fluchende, meiner Ansicht nach, ursprünglich etwa *τότε Νεοφάνης Ἀ—ῳ δίκαν ἐποίσει* schreiben wollte. Über die Formeln der unerfüllbaren Bedingung in den griechischen Beschwörungen siehe Heim *Incantamenta magica* nr. 99—103, pp. 491 sqq., in den russischen Beschwörungen Mansikka, Russ. Zauberformeln, Helsingfors 1909, 90ff.

Wenn wir also die übrigen Elemente der Fluchformeln, wie z. B. *βάρβαρα ὀνόματα*, Motivierungen, Versprechungen, Drohungen usw., als spätere Zusätze, ausscheiden, so bekommen wir im ganzen 17 Typen, die sich etwa in folgender Tabelle zusammenfassen lassen.

Typen	Art der Formeln	Elemente
1.	Beschreibende oder darstellende Formeln	O
2.		$O+a$
3.		a
4.		$O+a+S$
5.		$O+a+D$
6.		$O+a+D+S$
7.	Prekative Formeln	$i+p+O$
8.		$i+v+O$
9.		$i+\alpha+v$
10.	Wunschformeln	$O+v$
11.		$O+v+D$
12	Kontaminationsformeln	$i+a+O$
13.		$i+v+D+O$
14.		$i+\alpha+D+O$
15.	Vergleichungsformeln	
16.		
17.		

Die latein. Buchstaben haben in der Tabelle folgende Bedeutung: O — Objekt des Fluches d. i. der Gegner, a — die Handlung der Verfluchung, S — die fluchende Person, i — Gottesanrufung, p — Bitte, v — Wunsch, α — Hinweis auf das Wenden an Gottheit, D — Name des Gottes oder Dämons.

Die Formeln 12—14 sind Kontaminationsformeln, die vermutlich auf folgende Weise entstanden sind: 12: $i+\alpha+O$ aus $i+p+O$ und $O+\alpha$; 13: $i+v+O+D$ aus $i+v+O$(8) und $O+v+D$(11); 14: $i+\alpha+D$ aus $a+O+D$(5) und $\alpha+i+v$(9).

Die Datierung der Fluchtafeln zeigt uns, daß die Häufigkeit des Typus 1 im Laufe der Zeit im allgemeinen abnimmt, die der Formel $i+p$ dagegen steigt; der Typus $O+v$ steigt, den Höhepunkt erreicht er im I. Jahrh. nach Chr., dann nimmt er wieder ab; was die Formel $a+O$ betrifft, so bleibt sie die ganze Zeit ungefähr auf derselben Höhe. Wie ging nun die Entwicklung der Fluchformel vor sich? Jevons in den „*Transactions of Third International Congress for the History of Religions*" II, p. 133ff., nimmt folgende Entwicklungsgeschichte an. Ursprünglich habe die magische Formel nur aus dem Namen des Verfluchten bestanden; später käme das Verbum, das auf die Zauberhandlung hinweist (καταδῶ), hinzu. Daneben sei schon im IV. Jahrh. eine neue Formel zum Vorschein gekommen — das Wenden an eine Gottheit oder an einen Dämon. Aus der Verschmelzung von beiden Typen habe sich dann der dritte gebildet:

καταδῶ τὸν δεῖνα
\+ Ἑρμῆ, κάτεχε τὸν δεῖνα
καταδῶ τὸν δ. πρὸς τὸν Ἑρμῆν.

Im Gegensatz zu dieser Jevonsschen Theorie, die gewisse Zwischenstufen (wie z. B. die Rolle des Vergleichs) außer Betracht läßt, denke ich mir die Entwicklungsgeschichte der Fluchformel ungefähr so. Als Ausgangspunkt ist hier die magische Handlung des Bindens anzunehmen, die sich am Bilde des Feindes („Rachepuppen") vollzog: dabei sprach der Bindende den Namen des Gegners aus (Aud. 17; vgl. W. 55a 16). Mit der Zeit wurde der Sinn der magischen Operation dunkel, die Fluchformel breitete sich aus: einst begnügte man sich damit, daß man das erklärende Wort hinzufügte (καταδῶ); jetzt bestimmt man genauer den Sinn des Zauberaktes, indem man eine Vergleichungsformel schafft (ὡς ..... καταδῶ, οὕτως καὶ ὁ δεῖνα καταδεδέσθω: vgl. Aud. 241, 15—18). Mit der weiteren Entwicklung des religiösen Gefühls und der Bildung der Göttergestalten steigt auch die Formel der Verweisung auf das göttliche Agens: die Worte werden in den Mund des Gottes oder Dämons eingelegt. Ich konstruiere nämlich eine hypothetische Formel (etwa: οὐκ ἐγὼ τὸν δεῖνα καταδῶ, ἀλλὰ ὁ μέγας θεός, vgl. Aud. 188, 4), als Übergangsstufe zwischen den

Typen *a* (*καταδῶ*) und *i* + *p* (*κατάδησον*). Damit wird der Weg zur Entwicklung der gebetsartigen Formel (*i* + *p*) gebahnt. Zuletzt gehen die verschiedenen Formeln durcheinander und bilden die großen, oft sehr komplizierten Systeme.

Der Stil der *defixiones* zeichnet sich durch die Kraft des Ausdrucks, die der Volkssprache überhaupt eigen ist, aus. Wir finden da die üblichen Figuren und Tropen, die für Volksdichtung charakteristisch sind, wie: Wiederholungen, besonders oft in den Anaklesen (Aud. 151, 7—11; W. 93a, 1—3 usw.), Synonyme und Pleonasmen (Aud. 271, 6—7; 14—15; 30—31; 40—41 u. a.), chiastische Wortfolge (W. 91, 3—5; Aud. 239, 46—48; 240, 55—60), Asyndeta und Polysyndeta (sehr häufig), Ellipse (Aud. 84 A, 1—4, 7—8; B, 1—7; 155 A, 56; W. 67, 8; 77 b, 6—7), Personifikation (Aud. 22, 35; 26, 24; 29, 22; 30, 27—28 usw.), Metapher (Aud. 242, 31; 155 A, 16; W. 96, 13; 97, 7, 21, 39), *Parallelismus membrorum* (W. 55, 16—20; 84a; Aud. 241, 13—15; 198, 10 ff.; 241, 25 ff. u. a.; die letzteren weisen allerdings einen orientalischen Einfluß auf). Außerdem lassen sich oft Gleichklänge und Spuren des Rhythmus (W. 64, 5, 8; 77 a, 8—9; 103a, 3) erkennen.

Es kommen in den Fluchtexten gewisse feste, stereotype Kunstgriffe vor, welche dazu dienen, die Macht der Zauberformel zu verstärken. Hierher gehören z. B. ausführliche Aufzählung der Körperteile des Gegners, seiner Verwandten und Beschäftigungen (sehr oft), sympathetische Hyperbel (Aud. 49, 17 ff; 242, 55 ff.; W. 96, 13; 97, 7, 21, 39 usw.), sympathetische Antizipation (W. 102 b, 17—18; 96 bis 97, 1 ff.), Berufung auf die göttliche Autorität (Aud. 188, 4; 235, 20—21 usw.), Anklage des Feindes vor der Gottheit (Aud. 188), Erregung des Mitleids bei dem Gotte (Aud. 2 B, W. 98, 5—7; vgl. *Bull. Corr. Hell.* XXV, 413), Drohungen an die Götter oder Dämonen (*Mél. Chatelain* p. 546, 9—10), Versprechung der Belohnung oder des Dankes an den Gott (W. 109, 5—7). Alle diese Motive kommen auch in den Gebeten und Beschwörungen vor.[1]

Charkow (Ukraine) **Eugen Kagarow**

[1] Über *ἀναδίπλωσις* der Gottesanrufung in den Gebeten und Hymnen E. Norden *Agnostos Theos* 139; Schmid, d. *Archiv* 19, 279 f.; über Synonyme und Pleonasmen Pradel *Griech. u. süditalien. Gebete* 100 = 352; Appel *De Romanor. precationib.* 141 ff.; *Amer. Journ. of Philology*, Suppl. 1912, 46; über Ellipse Appel 165 ff., über *Parallelismus membrorum* Norden 256 f., 355 ff.; über Gleichklänge Sutphen *Studies in Honour of Gildersleeve*, 318 ff.; Abt *Apologie des Apul. von Madaura*, 228; Appel 160 ff.; Poznanski *Beschwörungen* (russisch), 92 ff.; über den Rhythmus Combarieu *La musique et la magie*, 152 ff., Poznanski 283 ff., 306 ff.; über ausführliche Aufzählung Abt 303 ff.; Pradel 353; Poznanski 80 ff.; über Hyperbel — Pradel 352; Poznanski 181 ff.; über sog. *διαβολή* W. *praef.* XIV^b, Abt 123 = 49, 311 = 237; über sog. *βιαστικαὶ ἀπειλαί* W. *praef.* XXVI = Aud. 270, 21; p. 372; Heim *Incantam. mag.* 479 ff., Pradel 355, 1; Abt 122 ff.; Appel 139 ff.; Fahz *Doctr. mag.* 53 ff.; Radermacher, d. *Archiv* XI 13, 1.

ΗΡΑΣ ΛΥΣΙΣ

Auf Grund einer Szene der Françoisvase hatte v. Wilamowitz (Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1895, 220ff.) die Spuren eines alten Hymnus erschlossen mit etwa folgendem Inhalt: „Hephaistos hatte Hera einen verzauberten Thron geschickt; vergeblich haben die Götter sich bemüht, die (unsichtbaren) Fesseln zu lösen und Hera zu befreien. In ihrer Not versprach Hera dem, der sie lösen würde, den Besitz der schönsten der Göttinnen des Olymps, der Aphrodite. Nun versuchte es Ares mit Gewalt; doch er wurde von Dionysos mit Feuerbränden heimgeschickt. Drum sitzt er hinter Hera ganz beschämt . . . Zwischen ihm und Hera steht Athene, die Ares zu verspotten scheint." Endlich bringt Dionysos den Hephaistos, den er mit Wein bezwungen (Furtwängler, Griech. Vasenmalerei, Text, München 1904, 58). Vielleicht liegt dasselbe Motiv vor in der von L. G. Eldridge (*An Unpublished Calpis, American Journ. of Archaeol.* XXXI 38—54, mir unzugänglich) behandelten Darstellung mit der Rückkehr des Hephaistos in den Olymp.

Ich möchte nun darauf hinweisen, daß wir auch eine schriftliche Behandlung, einen freilich sehr fragmentarischen Hymnus über diesen Gegenstand in Pap. Oxyrh. nr. 670 besitzen; ich unterlasse den Abdruck, da ich nur unsichere Ergänzungen hinzufügen könnte; am Anfang der Hexameter fehlen nur wenige Buchstaben, etwa drei; doch genügt das Erhaltene auch so, um die Situation und die Entwicklung der Handlung erkennen zu lassen. Jemand ist von unlöslichen Fesseln (v. 5 *Ταρταρίῃσιν ἀλυκτ[οπέδῃσι*) umfangen (v. 4 *ὡς [ση]κάζουσιν ἀεὶ*): das können die Fesseln sein, mit denen Hephaistos Ares und Aphrodite gebunden (Odyss. VIII 267ff.), aber auch die Fesseln Heras; die Götter beraten und sind bemüht, diese zu lösen. Jemand geht suchen (v. 7 *πάντοθεν ἀμφιβέβηκε*), weit in die Ferne (v. 9 *ἀστυφέλικτον*), infolge eines ihm gewordenen Auftrags (v. 8 *[ὣς ἄ]ρ ἐφ[ημοσύ]νης μεμν[ήμενος]*); gleich darauf redet jemand (seinen ?) Bruder (v. 10 *[αὐτὸ]ν ἀδελ[φειὸν] τέκες* (zu l. *τέκεν*?) *νί[έα*) an, der sich im folgenden Verse als Hephaistos (v. 11 *[τεχ]νήεις [καὶ] χωλὸς ἐὼν*) offenbart und dessen Unmut (v. 14 *εἴς κοτέ[εις ἐνὶ θυμῷ]*) er zu besänftigen sucht: es ist aber auch möglich (wegen v. 10 *τέκες*), daß jemand (der Hera) nur berichtet, wie er bei Hephaistos gewesen, und was er mit ihm gesprochen. Nachdem bereits in v. 15 von einer Göttin (*καὶ [κοτ]έουσα φιλο[μμειδὴς*) die Rede ist, ist in v. 17 (*εἰσώμεσθα σιδήρ[εον ἦτορ*). 18 (*γὰρ παρείαισι τεοῖσ[ι*) Pallas Athene erkennbar, deren Attribute eben diese Schlangen sind: möglich, daß hier Ares und Athene miteinander streiten, die ihn wegen seines mißglückten Versuchs verspottet; der Streit scheint in Kampf auszuarten (v. 20 *[ἄλκιμο]ν*

ἔγχος [ἄν]εσχε τα[ρασσομεν . .); v. 21 [ὡς δειν]ὴν ἰδέ⟨ε⟩[ιν] καὶ παλ[λὰς ἀθήνη?). Gleich darauf (v. 22) wird Dionysos genannt, der wohl den Streit zu schlichten sucht (v. 23 ἐμοὶ μὴ δῆριν ἐγεί[ρῃ . . . v. 24 [πρὶ]ν ὑφ' ἡμετέροις πε[λάτῃσι] . . . v. 25 [ἀκρο]-ᾶσθαι γλυκερῶν ἐπ[έων]). Im fehlenden Schluß war dann wohl erzählt, wie Dionysos sich selbst auf den Weg macht und Hephaistos herbeiführt.

Die Dichtung selbst stammt aus späterer Zeit, worauf schon die Wortzusammensetzungen hinweisen (v. 5 ἀλυκτοπέδῃσι v. 9 ἀστυ-φέλικτον, das zweimal in den Orph. Argon. vorkommt, v. 19 π[ιν]υ-τό[φρονες]). Πρόσθε ποδῶν v. 12 ist wohl aus Homer (Il. XX 324. Od. XXII 4); doch findet sich bei Homer δὲ καὶ αὐτοί (v. 2) und ἀμφιβέβηκε (v. 7) stets im Versschluß, niemals — wie hier — in der Versmitte: auch das ein Zeichen später Technik. Da der Papyrus aus dem 3. Jahrhundert stammt, werden die Verse noch aus der ersten Kaiserzeit stammen. Wahrscheinlich haben wir ihren Dichter in Alexandrien zu suchen, wo z. B. auch Hipparchos (Athen. III 101ª) seine ägyptische Ilias gedichtet.

Lemberg R. Ganszyniec

Zu [Lukian] De dea Syria

Die Auswertung dieser Schrift hängt wesentlich damit zusammen, ob es uns gelingt, die heterogenen Elemente zu scheiden und damit über die dort mitgeteilten Ansichten und Legenden hindurch zu den ihnen zugrunde liegenden Tatsachen durchzudringen. Für einen wichtigen Teil des Berichtes habe ich die Arbeit geleistet im Artikel „Kombabos" (P. W. s. v.); hier lege ich eine Erklärung der auf Dionysos bezüglichen Partien vor, dh. von § 16. 28. 29.

Der Autor erzählt dort, daß nach der ihm zusagenden Ansicht — er offenbart eine ganz ausgesprochene Vorliebe für Dionysos — der Tempel in Byblos von Dionysos errichtet worden sei: auf ihn bezieht er die reichen Votive an fremden Stoffen, indischen Steinen und Elfenbein. Besonders aber sind es zwei große Phallen im Vorhofe, die dies für ihn beweisen, da sie die Inschrift tragen: „Diese Phallen weihte Dionysos seiner Stiefmutter Hera." Weiter berichtet er von „Phallen", die die Hellenen dem Dionysos errichten (ἐγείρουσιν), und beschreibt sie als kleine Männer aus Holz mit großem Penis: „sie werden Marionetten (νευρόσπαστα) genannt". Zur Rechten ist dann im Tempel eine männliche Erzfigur, klein mit großem Penis. Später (§ 28. 29) kommt er auf dieses Thema zurück und berichtet von den dortigen Styliten, für deren Existenz er mehrere Meinungen anführt; er entscheidet sich für die Ansicht, welche die Styliten zu Ehren des Dionysos auf die „Phallen" klettern

und dort wochenlang verweilen läßt, und beweist dies so: „diejenigen, die Dionysos zu Ehren Phallen errichten, setzen auf diese Phallen auch Männer aus Holz — weswegen, das will ich nicht sagen. Es scheint mir nun, daß auch der Stylit in Nachahmung des Mannes aus Holz hinaufklettert".

Der Verfasser beruft sich also auf einen Brauch der Hellenen, Dionysos Phallen zu errichten.[1] Wir würden in größter Verlegenheit sein, diesen Brauch nachzuweisen, wenn ihn der Autor uns nicht selbst mitteilte: es sind die Marionetten, die er als Votive im Tempel gesehen hat. Hier haben wir gleich die Fehlerquelle: offenbar kennt der Verfasser die Marionetten nur als Votive, nicht auch in ihrer profanen und eigentlichen Verwendung. Dieser Umstand verschiebt die Sachlage wesentlich: der Mangel also an ausreichender Beobachtung hat in ihm gewisse Gedankengänge aufkommen lassen, die vor den Tatsachen nicht standhalten. Er mußte alsdann zwischen den Marionetten mit ihrem aufdringlichen Penis und Dionysos eine Beziehung konstruieren, wobei ihm die Erinnerung an die schmutzige argolische Lokalsage vorgeschwebt haben mag, wonach Prosymnos dem Dionysos bei dem Versuch, seine Mutter Semele heraufzuführen, nur unter der Bedingung den Weg zum Hades gezeigt haben soll, wenn er sich ihm als ἐρώμενος ergäbe: und als Dionysos bei der Rückkehr fand, daß Prosymnos gestorben, habe er einen hölzernen Phallos gemacht und an diesem sein Versprechen erfüllt (Clem. Alex. 30 P. = Arnob. V 28. Mythogr. Gr. ed. Westermann 368. Paus. II 37,5). Das also ist die Geschichte, an die er im § 29 wohl denkt, die er aber nicht erzählen möchte. Ein Anhalt war ihm also in der Dionysoslegende gegeben; nur ist — und das ist das Wichtige — die Beziehung der Marionetten auf dieses Moment der Sage eine durchaus verfehlte. Denn die Marionetten, daran dürfen wir nicht zweifeln, sind doch im großen und ganzen eine Nachahmung der Figuren des Mimus, der Phlyaken — man möchte sagen der vergröberte Abklatsch der hohen Komödie, wenn dies nicht so ein arger Anachronismus wäre. Dort war der Phallus zu Hause, und zwar ohne religiöse Bedeutung, vor allem ohne Beziehung auf Dionysos oder gar auf die oben angeführte Sage. Und doch besteht wiederum eine Beziehung zwischen den Marionetten und Dionysos — bedeutend genug, um den oberflächlichen Betrachter irrezuführen: die Marionettenkünstler gehörten ebenso wie Tragöden, Komöden, Mimen zu dem weitverzweigten Bund der „dionysischen

[1] Da der Verfasser sich nicht auf die griechischen Phallagogien (s. Preller-Robert *Griech. Myth.* I 712f.) bezieht, lasse auch ich sie hier außer Betracht und erkläre den Text aus dem Texte selbst.

Künstler" (*οἱ τοῦ Διονύσου τεχνῖται*): Dionysos war ihr Schutzpatron, und ebenso wie ihre Kollegen von der höheren Gattung die Masken, opferten sie ihre selbstgeschnitzten Marionetten, die es unserem Autor so angetan haben. Die Erzfigur, die weiterhin erwähnt wird, hat weder mit den Marionetten, noch wahrscheinlich überhaupt etwas mit griechischen Gedanken zu tun: es steht zwar frei, in ihr das Abbild eines Phlyax zu sehen, man müßte aber dann doch erklären, wie dieses entstand und dorthin kam; denn daß ein Phlyax sich selbst so verewigte, ist schwer zu glauben. Die naheliegendste Erklärung für den Zwerg mit dem großen Phallus ist wohl die Beziehung dieser Statue auf den ägyptischen Zwerggott Bes, von dem wir wissen, daß er ebenso wie die Phlyaken ein Penisfutteral trägt.[1] Bei dem internationalen Charakter der Stadt darf dies weitere Dokument ägyptischer Religion nicht überraschen.

So können wir den Gedankengang des Berichterstatters jetzt ziemlich genau analysieren. Ausgangspunkt für ihn ist einerseits die argolische Legende, anderseits die Marionetten, deren Stiel er als Phallus anspricht — ein im ganzen obszöner Gedanke, der ihm aber als Illustration jener Legende erschien. Es war alsdann nicht schwer, auch die Säule mit ihrem Styliten den Marionetten entsprechend zu deuten: weist er ja beim Vortrag dieser Auffassung selbst deutlich genug auf diesen Zusammenhang auch mit den Worten hin. Bleiben also noch die zwei großen Phallen zu erklären. Es sind Monolithen — schon dadurch allein merkwürdig, da die Säulen sonst aus einzelnen Trommeln zusammengesetzt sind. Weiter tragen sie eine Inschrift — eine zweite Merkwürdigkeit, die weitab führt vom griechischen Brauch. Monolithen mit Inschriften haben wir aber in den ägyptischen Obelisken, und das werden also in der Tat die „Phallen" des Dionysos sein. Danach werden wir auch die Güte der mitgeteilten Übersetzung der Inschrift einzuschätzen haben: eine Inschrift in Hieroglyphen war wohl da, die Übersetzung aber ist freie Phantasie im Anschluß an eigene Gedankengänge, durch suggestive Fragen von den unwissenden Priestern bestätigt. Wir können hier auf ein lehrreiches Analogon verweisen. Als die Soldaten des Spartanerkönigs Agesilaos in Haliartos (Boiotien) bei den Kriegsarbeiten ein vorgriechisches Grab aufdeckten, glaubte man Alkmenes Grab entdeckt zu haben; im Grab fand man eine eherne Tafel mit unbekannter, hieroglyphenähnlicher Schrift, die, nach Ägypten gesandt, von Chonuphis, dem sagenhaften Lehrer Platons und Eudoxos' in ägyptischer Geheim-

[1] Vgl. H. Epstein *Gott Bes,* Archiv für Geschichte der Medizin XI. 1919, 234—255.

wissenschaft[1], so gedeutet wurde: *ὡς Μούσαις ἀγῶνα κελεύει συντελεῖσθαι τὰ γράμματα*! (Plutarch *De genio Socr.* V. VII. p. 577e). Heute zweifelt kaum einer daran, daß die Tafel in mykenischer Schrift beschrieben war[2], die Chonuphis gar nicht lesen konnte: doch hat er sie gedeutet, um sich keine Blöße zu geben. Eine Deutung, keine Lesung, ist so auch der Säulentext bei Lukian, der formell sehr an die Weihinschrift des Osiris *ἐν Αἰγυπτιακῇ στήλῃ* (mitgeteilt von Euander bei Theon Smyrn. *De eis quae Platonem legenti conferunt sec. mathem.* p. 164—cf. *Orphica fgm.* 5 Weise. *Βασιλέως Κρόνου καὶ Βασιλίσσης Ῥέας πρεσβύτατος πάντων Ὄσιρις θεοῖς ἀθανάτοις Πνεύματι καὶ Οὐρανῷ κτλ.*) erinnert.

Lemberg R. Ganszyniec

Eine Parodie

Die Pesikta des R. Kahana (ed. Buber p. 165a) erzählt von Achab ben Kolaja und Zedekia ben Maaseja, daß sie falsche Propheten waren, und mit den Weibern ihrer Mitbürger Ehebruch getrieben haben (cf. Jer. 29. 21). Was haben sie getan? Einer von ihnen ging zu einer Frau und sagte ihr: Ich habe in einer prophetischen Vision gesehen, daß mein Kollege zu dir kommen soll, und du wirst einen Propheten gebären. Sie haben sich darin gegenseitig Handlangerdienste geleistet. Als ihre Zeit kam (d. h. als sie es zu bunt getrieben haben, und die göttliche Vorsehung die Zeit ihres Sturzes näher bringen mußte), gingen sie zum Weibe des Nebukadnezar und sagten ihr dasselbe. Das Weib sagte: Ich kann nichts ohne Wissen meines Gatten unternehmen. Als N. kam, sagte sie es ihm. N. sagte: Das ist ganz und gar unmöglich (oder: Ist es möglich?), der Gott dieses Volkes haßt Unzucht. Ich will sie prüfen, wie ich die drei Jünglinge geprüft habe; werden sie gerettet, so ist es gut, wenn nicht, so sind sie falsche Propheten. Was hat er (N.) getan? Er ließ ihnen eine kupferne Pfanne (tegan, *τήγανον*) verfertigen, machte an derselben viele Löcher (Öffnungen), stellte sie hinein, und ließ darunter tüchtig heizen. Als sie sahen (die falschen Propheten), in welcher Lage sie sich befanden, da bewirkten sie, daß der Hohepriester Josua ihnen zugesellt würde, denn sie dachten sich, vielleicht werden sie durch die Verdienste desselben errettet werden. Was tat Gott? Sie verbrannten, er aber wurde gerettet. Soweit die erste Version. Der Midrash Tanhuma (ed. Buber III p. 7) erweitert die Geschichte in vielen Punkten: Achab ben Kolaja und Zedekia ben Maaseja sündigten bereits in Jerusalem, damit hatten sie aber nicht genug, denn sie fuhren fort zu sündigen in Babylon. Was taten sie in Jerusalem?

[1] G. Parthey *Plutarch Über Isis und Osiris* 184.
[2] Arthur J. Evans *Scripta Minoa* I 107.

Sie waren falsche Propheten, sie haben ihr Handwerk (ihre Gewohnheit) in Babylon nicht beiseite gelegt, sondern machten einander Handlangerdienste. Achab ging zu den Großen des Königreichs und sagte einem von ihnen: Ich bin der Prophet Soundso, Gott hat mich gesandt, um deiner Frau ein Wort zu sagen! Dieser sagt: Sie ist hier, geh hinein. Er blieb mit ihr unter vier Augen, und sagte zu ihr: Gott will von dir Propheten entstehen lassen. Geh und schlafe mit Zedekia, und du wirst Propheten erzeugen. Dieser kam und schlief mit ihr. So „wirkten" sie mehrere Jahre. Komm und sieh, wie (große) Sünder (Bösewichte) diese waren! Sie haben sich den Namen verbreiten lassen, daß sie große Propheten seien: Wurde eine Frau schwanger, und sie sah einen von ihnen, da sagte sie zu ihm: Prophet! was ist in meinem Leibe?, ein Bub oder ein Mädel? Er sagte: „Ein Bub", ging aber zur Nachbarin und erzählte ihr, daß die betreffende Frau ein Mädchen gebären wird. War es ein Knabe, so sagte die Wöchnerin: „Der Prophet verkündete es so", war es ein Mädchen, so sagte die Nachbarin: „So hat es der Prophet verheißen, er wollte dich nur nicht kränken". So handelten sie, bis sie an Semiramis, die Frau des Nebukadnezar, heranrückten: Zedekia ging zu ihr und sagte ihr: So spricht Gott, sei dem Achab gefügig usw. Was verursachte diesen Gottlosen, verbrannt zu werden? nur weil sie den Sünden nachjagten. Der Midrash deutet hier auf eine Erzählung im babylonischen Talmud, Sanhedrin 93a hin, die einigermaßen von der erst angeführten aus der Pesikta verschieden ist. Dort gehen sie zu Nebukadnezars Tochter, zweitens ist Achab der Fürsprecher für Zedekia, und Zedekia für Achab. Die Tochter erzählt die Geschichte dem Vater, worauf N. der Tochter befiehlt, die Propheten zu ihm zu schicken. N. fragt sie: Wer hat euch das gesagt? Sie antworten: Gott. N.: Ich habe doch die drei Jünglinge befragt, und sie sagten mir, eine solche Sache ist strengstens verboten. Diese sagen: Wir sind ebenso gute Propheten wie sie. Ihnen hat er es nicht gesagt, uns aber ja. Wie N. Miene macht, die Herren auf die Probe zu stellen, da sagen sie: Jene waren drei (deshalb haben sie die Probe bestanden), wir aber sind zwei. N.: Wählt euch einen dritten! Da wählten sie Josua, den Hohenpriester. Die Pirke des R. Elieser (c. 33) zeigen auch mehrere Varianten. Die zwei Männer sind falsche Ärzte, die chaldäische Weiber kurieren und mit ihnen Unzucht treiben. Ferner verdächtigen sie den Hohepriester und bezeichnen ihn als ihren Bundesgenossen. Der Engel Michael errettet ihn aus dem Feuer und bringt ihn zum göttlichen Thron. Eine fünfte Version ist in M. Gasters Ausgabe des Sefer ha Maasiyoth nr. XXVIII. (hebr. Teil p. 20f.) zu finden, wo einige Zusätze, die aber für unseren Zweck ganz unwesentlich sind, erscheinen. N. Brüll hat bereits in seinen Jahrbüchern (III p. 7 ff.) darauf hingewiesen, daß diese Erzählungen

mit der Geschichte bei Lucian (c. 42) eng verwandt sind (p. 14f.), zweitens, daß bereits Origenes die Geschichte von seinen Hebräern gehört hatte, s. PG. p. 61—65, Brüll p. 7f., und drittens, auf den Zusammenhang dieser Erzählung mit dem Buche Susanna. Die Erzählung in der rabbinischen Literatur ist aber älter als Origenes, denn sie wird im Namen des R. Simon ben Jochai und des R. Elieser, Sohn des R. Jose ha Gelili gebracht, die im zweiten Jahrhundert blühten. Ferner ist sie mit dem Berichte bei Josephus dem Motive nach verwandt. Hippolyt (I p. 23) berichtet, daß die Fürsten der Juden die Geschichte der Susanna aus der Schrift ausmerzen wollen, indem sie sagen, daß dieses nicht geschehen sei in Babylon, sie schämen sich wegen der Tat der Ältesten (vgl. Bonwetsch. Tu. Unt. XVI p. 24). Im Hebräischen findet sich die Geschichte im Sammelwerke des Jerachmiel (übersetzt in Gaster *The Chronicles of Jerachmiel* p. 202, vgl. auch Magazin IV p. 157f.) neben der Geschichte des Achab und Zedekia (c. 64). Tatsächlich aber ist die Geschichte der zwei falschen Propheten von der Susanna-Erzählung ganz verschieden.

Religionsgeschichtlich sind in diesen Erzählungen folgende Vorstellungen beachtenswert. 1. Die Begattung durch einen Propheten, um Propheten zu gebären. 2. Durch das „Verdienst" des Josua sollen die anderen zwei Leidensgenossen vom Feuer errettet werden. 3. Die Kunst des Propheten, das Geschlecht des Kindes voraussagen zu können. Das erste Thema ist von O. Weinreich in seinem Buch: „Der Trug des Nektanebos" (Leipzig 1911, Teubner) erschöpfend behandelt worden. Die hier angeführten Nachrichten aus der rabbinischen Literatur sind in den vom Verfasser erwähnten Schriften (p. 46 A. 4) nicht genannt, daher wird auch diese Zusammenstellung wohl nicht überflüssig erscheinen. Die zweite Vorstellung wurde vom Schreiber dieser Zeilen anderweitig besprochen (s. Marmorstein *The Doctrine of Merits in Old Rabbinical Literature,* London 1920, pp. 172ff). Der Glaube, daß man das Geschlecht des Kindes voraus bestimmen kann, ist in der altjüdischen Weltanschauung gang und gäbe (s. die Schrift Yezirath ha Welad, vgl. auch B. B. M. 84. B.)

London **A. Marmorstein**

Ciceros Gebet an die Philosophie

In Ciceros Tusculanen V 2,5 steht ein Preis der Philosophie, der trotz seiner Berühmtheit als wundervolles Beispiel antiken Hymnenstils noch nicht gewürdigt wurde.

A a) *O vi*tae philosophia dux,
b) *o vi*rtutis indagatrix expultrixque *vi*tiorum!
B quid non modo nos, sed omnino vita humana sine te potuisset?
C a) tu urbis *peperisti,*
b) tu dissipatos homines in societatem vitae *convocasti,*

c) α) tu eos inter se primo domicili*is*,
β) deinde coniugi*is*,
γ) tum litterar*um* et voc*um* communione *iunxisti*,
a) tu inventrix legum,
b) tu magistra morum et disciplinae fuisti;
a) ad te *confugimus*,
b) a te opem *petimus*,
c) α) tibi nos, ut antea magna ex parte
β) sic nunc penitus totosque *tradimus*.
D est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti inmortalitati anteponendus.
E cuius igitur potius opibus utamur quam tuis,
a) quae *et vitae tranquillitatem* largita nobis es
b) *et terrorem mortis* sustulisti?

A. Apostrophe der Philosophie (man könnte geradezu *Philosophia* schreiben), Epiklesen im Nominalstil, durch Anaphora dyadisch gegliedert. a) b) gebunden durch sie und Alliteration, b) inhaltlich polar, chiastisch gestellt, doppelt gebunden durch Alliteration und Reim, Klimax. **B.** Fragesatz, persönliches Moment (~ **E**), Überleitung zur „Aretalogie", Du-Stil Anaklese, bis zum Ende durchgeführt. Das *sine te* läßt ein *cum te* oder *per te* erwarten (Norden, Agn. Theos, Index s. v. *ἄνευ*), statt dessen ganze Sätze, die das positive Element formulieren, nämlich **C.** Aretalogie im Du-Stil. Zuerst Trias, Verbalprädikation mit Homoioteleuton, große Klimax, c) in sich triadisch, Klimax, Homoioptota. Dann Dyade, Nomina + Hilfsverb, Klimax, Alliteration. Endlich Triade, Kasusvariation im Du-Stil, neues Homoioteleuton, drittes Glied dyadisch untergeteilt, paralleler Ablauf der Glieder mit Klimax, Alliteration. **D.** Sentenz als *fulmen in clausula* (Norden, Kunstprosa 280 f.). **E**, cf. **B**, crescendo durch Relativstil der Prädikation, inhaltliche Polarität bei chiastischer Stellung in a) b), cf. **A** b). Praktisch-persönliche Nutzanwendung auf Grund der Doxologie.

Das ist in seinem reichen Wechsel bester hellenistischer Hymnenstil, wie ihn Norden zu verstehen gelehrt hat, in seiner herrlichen Architektonik und seinen gut lateinischen Klangmitteln allerbester Cicero. Nur Cicero? Daß in **C** ein älteres Schema mindestens teilweise vorliegt, zeigt *de orat.* 1 9, 33 ff. und Horazens *a. p.* 391 ff. Also hellenistische *εἰσαγωγή*-Topik. Durch Seneca *ep.* 90, 5 ff. ist für die Kultursegnungen der Philosophie der Name Poseidonios festgelegt. Aber stilistisch ist da alles anders. Jedoch verdient noch scharfe Beachtung die Sentenz **D**. Längst hat man an Psalm 84, 11 erinnert: „Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend. Lieber will ich im Hause meines Gottes an der Schwelle stehen, als in den Zelten des Frevels wohnen", und an Philos Zitat dieser Stelle *quis rer. div. heres* 290 (III p. 66 C.-W.) *μετὰ φρονήσεως ζωὴν· τὸ γὰρ εὐήμερον πολυετίας κρεῖττον, ὅσῳ καὶ βραχύτερον φῶς σκότους αἰωνίου. μίαν γὰρ ἡμέραν ὑγιῶς εἰπέ τις προφητικὸς ἀνὴρ βούλεσθαι βιῶναι μετ' ἀρετῆς ἢ μύρια ἔτη ἐν σκιᾷ θανάτου, θάνατον μέντοι τῶν φαύλων αἰνιττόμενος βίον.* Was man aus deren Kongruenz mit Cicero nach üblicher Mode erschließen würde, nämlich Poseidonios, ist, wie ebenfalls längst bemerkt,

jedem Zweifel entzogen wieder durch ein namentliches Zitat bei Seneca *ep.* 78, 28: *nam, ut Posidonius ait, 'unus dies hominum eruditorum plus patet quam inperitis longissima aetas'*. Aber wie matt klingt dies gegenüber dem ciceronischen *peccanti immortalitati anteponendus* mit seinem unvergeßlichen, geistvoll geprägten Oxymoron! Und *peccanti* läßt das Religiöse erklingen. Für das Gedankenmaterial unseres Hymnos liegen die Fäden zu Poseidonios bloß. Aber auch für die Form? Ist das einfach posidonische Melodie? Wer wie Reinhardt alle Hymnik beim Apameer exorzisiert, wird diese Möglichkeit leugnen. Wie ja auch Hirzel III 469 Poseidonios für unsere Stelle gegen Corssen bestritten hat. Gesetzt, es sei Rezeption eines Schemas, dessen sich auch Poseidonios, meinetwegen auch hymnisch, bedient hatte: ist es darum weniger Cicero? Fühlt man nicht sein Ethos heraus, eine überraschend warme, ganz persönliche Überzeugtheit und innere Beteiligung eines Mannes, dem die Philosophie wirklich Trost in gehäuftem Leid gewesen war? Und in der Stilisierung seine Kunst, die auch den τόπος adelt? Das ist wirklich empfundene Frömmigkeit, die notwendig zum hymnischen Erguß drängt, die Tröstungen der Philosophie bedeuteten Cicero innerlich in der Tat mehr als die römische Staatsreligion. Dies religiöse Moment hat Lactanz mit richtigem Instinkt herausgehört, darum schimpft er so böse, *div. inst.* III 13, 14ff. (nach Zitat unserer Stelle): *quasi vero aliquid per se ipsa sentiret (philosophia) ac non potius ille laudandus esset qui eam tribuit. potuit eodem modo gratias agere cibo et potui, quod sine his rebus constare vita non possit, in quibus ut sensus ita beneficii nihil est: atquin ut illa corporis alimenta sunt, sic animae sapientia.* Es ist wirklich für Ciceros persönlichstes Empfinden ein *gratias agimus tibi*, dem er, wohl in Anlehnung an Poseidonios, aber sicherlich nicht in sklavischer Abhängigkeit von ihm, Ausdruck verlieh. Dagegen hat eine wörtliche Übersetzung unserer Stelle, wie ich aus Heilers Gebet[4] 215, 573 ersehe, später einmal ein englischer Aufklärungsphilosoph gemacht, als er seine Laudes auf die Philosophie anstimmen wollte: Toland im Pantheistikon. Der griff zu Cicero (ohne seinen Namen zu nennen), und er hat nicht schlecht gewählt.

Tübingen **Otto Weinreich**

[Abgeschlossen am 12. Februar 1923.]

Register

Abendmahlliturgien 192
Abrenuntiatio diaboli 190
Agathosdaimon 229 ff.
Αἰάντεια 35
Aias 26. 34 ff. 42 ff.
Aineias 41 f.
Akori 226
Allah u. d. Götzen 99 ff.
Altar u. Altargrab 204
Amon-Rā 452 f.
Amor u. Psyche 360 ff.
Amulette 481 ff.
Anima 360 ff.
Animismus 119. 165 f.
Anubis 471
Apollonios v. Tyana 220 f.
ἀπομάττειν 268 f.
Apostelgeschichte 397 ff.
aquaelicium 321 ff.
Archäologie, christliche 196 ff.
Artemis Agrotera 62 ff.
Astarte 445
Astrales 434 f.
Asylrecht 467
Athena 30 A. 25. 31 f. 42 ff.
— *Αἰαντίς* 35 A. 37
— *Ἵππία* 39
— Ilias 28 ff. 33. 36 f.
— Kulte 31 f.
— *Σάλπιγξ* 58 A. 1

Bait 225 ff.
Barfüßigkeit 322
βασιλεύς 20
Baumkult 456
benedicere 243
Bes 455
Bild 443
Bogenführende Götter ungriechisch 25 f.
Boreas 39

Christentum, hellenistisches 397 ff.
— u. Mysterien 245 ff. 276 ff. 282 ff.
Cicero 504 ff.
cynocephalus 219 ff.
Cyprian d. Magier 233 ff.

Daimon 229 ff.
Dardanos, Dardanoi 20 ff.
Demeter 261. 265. 289 ff. 305 f.
Demeter, Hymnos 305 f.
Diebszauber 485 ff.
Dionysos 499 ff.
—, Mysterien 248 ff.
Doppelaxt 82 f.
Dreizahl 3. 48 ff. 52 ff. 487 f.
— mit Achtergewicht 53 ff.

Eileithyia 294
El 120 f.
Elefant bei Königswahl 491 f.
Eleusis 294
—, Mysterien 256 A. 2. 257 ff. 287 ff.
Elohim 353
Emanismus 173 f.
Epigraphik, altchristl. 199 ff.
Epiphanias 195
Erechtheus 38 f.
Erichthonios 37 ff.
Esmun 95
Ethnographie 169 ff.
εὐλογεῖν 243

Fackel 58 ff. 259
Faustbuch 481
Fisch, hl. 462
Fluchtafeln 494 ff.
Fluidum, göttliches 442
Frauen im kretisch-eleusin. Kult 298 f.

Genesis, Quellen 340 ff.
Glossolalie 403 ff.
Goethe 241 ff.
Gotteshand 448
Grabflüche 464
Grabkult 456 ff.

Hadesbüßer 48 ff.
Hahn 97
Hathor 226. 454
Heilige, verborgene 1 ff.
εἷς θεός 227
Ἑλληνίζειν 410 ff.
Herakles' Flammentod 310 ff.
Ἥρας λύσις 498 f.
Hesi 475
Hochzeitsbräuche 238 ff.
Horns of consecration 72 ff.
Horus 451 f. 471. 481
Hund, dämonisch 219 ff.
Hundeopfer 68 f.
Hundsköpfige Dämonen 219 ff.
Hymnenstil 504 ff.

Jahresfeuer 313 ff.
Jahve 352
Iamblichos 482 A.
Ilion 27
Ilos 27 ff. 33 f.
Imuthes-Asklepios 459 f.
initiare 249
Intellektualmythologie 183 ff.
Isis 290 f. 453. 470 f.
Islam u. Christentum 99 ff.
Iuppiter Elicius 322 f.
Ixion 49. 56 f.

Ka 442. 476
κανοῦν 87 f. 98
Kathartische u. apotropäische Riten im Krieg 68 ff.
κέρνος 295 f.
Kinder auf Erde gelegt 269
Kindergötter 228
Kirchenordnung 192
Kirchweih 195
Königswahl in Indien 491 ff.
Konfuzius 212 ff.
Konstantin 203
Kreta u. Eleusis 288 ff.
Krieg u. Religion 58 ff.
Kulte von Samos 285 f.
Kybelemysterien 250 ff.
κυκεών 260 ff.

Laomedon 40 f.
lapis manalis 317 ff. 333 ff.
Legende u. Novelle 14 ff. 233 ff.
Lemnische Erde 265 ff.
Levana 269
Licht 259
Links 237 f. (vgl. Rechts)
Liturgie 186 ff.
Lokrische Mädchenbuße 29 f. 37. 42 ff
[Lukian] *dea Syria* 499 ff.

Märchen u. Legende 4 ff.
Magie 163 ff. 171 f. 209. 481 ff.
Mana 171 ff. 175 f
Marionetten 499 ff.
Menschenopfer 42 f. 69. 315. 466 f.

Menschenverehrung 456 ff.
Mithras 97
Mohammed 98. 102 f.
Monotheismus im Islam 99 ff.
Moses 342 ff.
mundus 332 ff.
Musik, ägypt. 466
Mutter Erde 260. 263. 306
μυεῖν 249
Mysterien 245 ff. 290 ff. 445. 469
Mystik, deutsche 122 ff.
—, Charakteristik 157 ff.
Mythologie, psychologische Grundlagen 430 ff.

Nacktheit 237
Name 443. 479
Narsai 364 ff.
Nechepso-Petosiris 481
Nil 455
Notfeuer 181 f.
nudipedalia 322 ff.
Nut 454

Oileus 27 ff. 33 f. 36 f.
Oite 310 ff.
Omphalos 98. 456
Ordal 485 ff.
Osiris 442. 452. 478
— Apis 446
Osiriskreis 468 ff.
Osirislehre 473 ff.

Palladion 28. 30
Petrus u. Paulus 198
Pferd 492 f.
Pflug 181
Phallos 499 ff.
Philosophie, antike 364 ff. (Anm.)
— Aretalogie 504 ff.
Phussa-Wagen 491 f.
Pindar 47 ff.
Poseidon 36 ff.
— Hippios 39
Poseidonios 505 f.
Priamos 19 f.
Priestertum 208
Propheten, falsche 502 ff.
Psyche 360 ff.
Psychoanalyse 178 f. 430 ff.
Ptah 448
Pyrphoros 58 ff.

Quatember 191 f.

Rechts u. Links 190. 238. 256 A. 2
Regenzauber 180 f. 317 ff.
Reinigungen u. Mysterien 299 f.
Reitergott 447
Religion u. Kunst 166 f.
— — Magie 163 ff.
— — Sittlichkeit 167 ff.
Rosmarin im Hochzeitsbrauch 238 ff.
Roßgestaltige Götter 39

Sacramentarien 190
Sandon 310 A. 2
Sarapis 446
Schamgefühl 179 f.
Sched 482
Schlange 299. 463
Schuh im Hochzeitsbrauch 240
Schwarze Farbe 190
Sechet 447
Seele als Wagenlenker 369. 393
—, durstig 337 ff.
—, minnende 144 A. 1
—, *πάθη*-Lehre 380 f. (Anm.)
—, Präexistenz 374 A. 3
— u. Leib 364 ff. 394 ff.
Seelendienst u. Regenzauber 333 ff.
Seelenlehre des Narses 364 ff.
Seelenvogel 384 A. 3
Segnen 241 ff.
Selbstverbrennung 310 ff.
Set 472
Sieb im Volksglauben 235 ff.
Siebenzahl 223
signare, signum 243 ff. 276 f.
Sirius 221
Sisyphos 48
Sonne d. Gerechtigkeit 189
Sonnenbarke 450
Sonnenkult 449 f.
Sonnenscheibe 451
Sonnensymbol 91 A. 2. 93
Sonnwendfeuer 181 f.
Sphinx 462
σφραγίζω, σφραγίς 244 ff.
σφραγίς bei Christen 245. 276 ff.
—, Etymologie 271 ff.
— *γῆ* 265 f. 275 f.
Stein im Regenzauber 327 ff.
Sterbende auf Erde gelegt 270
Sterngassen, Johann u. Gerhart von 153 ff.
Stier 301 f.
„— seiner Mutter" 453
stigmata 250 ff.
Symbole 72 ff. 438

Tabu 177 f.
Tabusprachen 182 f.
Tätowieren 256
Tagewählerei 465
Tantalos 47 ff. 57
Tanz 466
Taufe 193. 277 ff.
Telamon 34 f.
τελεῖν 249 ff. 253 f. 284
Telesterion in Eleusis 292 ff. 296 ff.
Teukros 22 ff.
Themis 98
Thoth 472
Thueris 455
Thyiafest 231 ff.
Tierkult 460 ff.
Titelkirchen 197 f.
Tityos 48
Totemismus 169. 176 ff.
Totenbuch 473
Totenkult 464. 475 ff.
Trinität 225 ff.
Troja 40 f. 45 f.
—, Königshaus 18 ff.
—, Krieg 18 f.
Troilos 20
Tros 22 ff.

Unterweltsdämonen 219 ff.
Urhebergötter 119 ff.
Uschebti 480

Volkskunde, russische 210 ff.

Waffenkult 455
Weihnachtsfest 195
Wiehern eines Pferdes als Omen 492 f.
Wolfsdämon 224 f.
Wolle im Kult 258. 300

Zagreus 301
Ziegenopfer 62 ff.
Zitrone im Hochzeitsbrauch 238 ff.
Zungenreden 403 ff.
Zwölfzahl 139. 143. 145

[Abgeschlossen am 12. Februar 1923.]

BL
4
A8
Bd.21

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY